كتاب

الشامل لحقائق الأدلة العقلية

وأصول المسائل الدينية

(١)

دار الضياء
للنشر والتوزيع
الكويت - حولي - شارع الحسن البصري
ص. ب ١٣٤٦٠ حولي
الرمز البريدي ٣٢٠١٤
تلفاكس ٠٠٩٦٥٢٢٦٥٨١٨٠
نقال ٠٠٩٦٥٥٠٤٠٩٩٢١
Dar_aldheyaa2@yahoo.com
Abdou20203@hotmail.com
www.daraldeyaa.net

دار الضياء للنشر والتوزيع

علم
لإحياء التراث والخدمات الرقمية

علم لإحياء التراث
والخدمات الرقمية
جمهورية مصر العربية - القاهرة
التجمع الخامس- الحي الثالث- فيلا 152
الهاتف: 00201127999511
International library of manuscripts(ILM)
1155726

رقم الإيداع المحلي: 2017/23123
رقم الإيداع الدولي: 3-5 -85365 -977 -978
info@ilmarabia.com

جميع الحقوق محفوظة
الطبعة الأولى
١٤٤٥هـ - ٢٠٢٤م

بلد الطباعة: بيروت - لبنان
التنضيد الفني: شركة فؤاد البعينو للتجليد ش م م بيروت - لبنان

الموزعون المعتمدون

دولة الكويت
دار الضياء للنشر والتوزيع - حولي تليفاكس: ٢٢٦٥٨١٨٠ نقال: ٥٠٤٠٩٩٢١

جمهورية مصر العربيّة
محمول: ٠٠٢٠١٠٠٠٣٧٣٩٤٨
دار الأصالة للنشر والتوزيع - المنصورة محمول: ٠٠٢٠١٠٩٨٣٢٥٨٣٢

المملكة العربية السعودية
مكتبة الرشد - الرياض هاتف: ٤٣٢٩٣٣٢ - ٢٠٥١٥٠٠
دار التدمرية للنشر والتوزيع - الرياض هاتف: ٤٩٢٥١٩٢ فاكس: ٤٩٣٧١٣٠
مكتبة المتنبي - الدمام هاتف: ٨٣٤٤٩٤٦ فاكس: ٨٤٣٢٧٩٤

المملكة المغربية
مكتبة دار الأمان - الرباط - ٤ زنقة المأمونية هاتف: ٠٠٢١٢٥٣٧٧٢٣٢٧٦ - ٠٠٢١٢٥٣٧٢٦٣٧٨٦

المملكة الأردنية الهاشمية
دار محمد دنديس للنشر والتوزيع - عمان هاتف: ٠٦٤٦٥٣٣٩٠ - ٠٧٨٨٢٩١٣٣٢

جمهورية العراق
دار التفسير - أربيل هاتف: ٠٠٩٦٤٧٥٠٨١٨٠٨٦٥

برمنكهام - بريطانيا
مكتبة سفينة النجاة هاتف: ٠٠٤٤٧٤٧٢٠٤٢٨٢٤ هاتف: ٠٠٤٤٧٤٩٥٠٧٤٠٢٥

الجمهورية اليمنية
مكتبة نور السبيل - حضرموت - تريم هاتف: ٠٠٩٦٧٧٧٦٢٢٤٢٩٩ - ٠٠٩٦٧٧٣٦٨٣٧٩٣٥

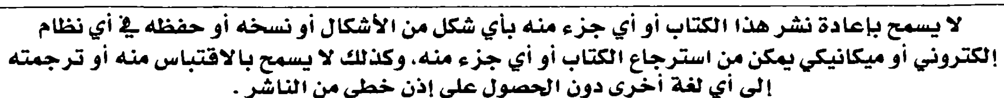
الجمهورية التركية
مكتبة الإرشاد - إسطنبول هاتف: ٠٢١٢٦٣٨١٦٣٣/٣٤ فاكس: ٠٢١٢٦٣٨١٧٠٠

جمهورية داغستان
مكتبة ضياء الإسلام هاتف: ٠٠٧٩٨٨٣٠٣١١١١ - ٠٠٧٩٨٨٧٧٣٠٣٠٦
مكتبة الشام - خاسافيورت هاتف: ٠٠٧٩٢٨٨٧٢٩٥٠٥ - ٠٠٧٩٢٨٨٦٦١٤٧٤

الجمهورية العربية السوريّة
دار الفجر - دمشق - حلبوني هاتف: ٢٢٢٨٣١٦ فاكس: ٢٤٥٣١٩٣

الجمهورية السودانية
مكتبة الروضة الندية - الخرطوم - شارع المطار هاتف: ٠٠٢٤٩٩٩٠٠٤٢٥٧٩

دولة ليبيا
مكتبة الوحدة - طرابلس هاتف: ٠٩١٣٧٠٦٩٩٩ - ٠٢١٣٣٣٨٢٣٨
شارع عمرو ابن العاص



كتاب
الشامل لحقائق الأدلة العقلية
وأصول المسائل الدينية

تأليف الإمام
يحيى بن حمزة بن علي بن الحسين العلوي
(٦٦٩-٧٤٩هـ)

دراسة وتحقيق
د. محمد ضرغام
كلية الآداب - جامعة حلوان

المجلد الأول

دار الضياء
للنشر والتوزيع
الكويت

علم لإحياء التراث
والخدمات الرقمية
لندن - مصر

بسم الله الرحمن الرحيم

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

المقدمة

سبحان من تقدست سُبحات جماله عن سَمت الحدوث والزوال، وتنزهت سُرادقات جلاله عن وصمة التغير والانتقال، وتلألأت علىٰ صفحات الموجودات أنوار جبروته وسلطانه، وتهللت علىٰ وجنات الكائنات آثار ملكوته وإحسانه، وتحيرت العقول والأفهام في كبرياء ذاته، وتولهت الأذهان والأوهام في بيداء عظمة صفاته، يا من دل بذاته علىٰ ذاته، وشهد بوحدانيته نظام مصنوعاته، سبحان الله المنزه عن الأشباه والنظائر والحمد لله المتفضل بغفران الصغائر والكبائر ولا إله إلا الله وحده لا شريك له؛ العالِم بما في الضمائر، والله أكبر من أن يضاف إليه سَمت حدثٍ أو يخالطه إشارة مشير أو عبارة عابر، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم في جميع الموارد والمصادر.

أحمدك اللهم وأنت الرب المعبود المحمود، المُنعم بالآلاء والجود، نشهد أنه لا إله غيرك، ولا رب سواك، ولا معبود بحق إلّاك، ونشهد أن سيدنا محمد عبدك ورسولك، وصفوة أصفيائك، وأحب أحبابك، وختام أنبيائك ورسلك، صلي اللهم عليه وسلم صلاة ترضيك وترضيه وترضىٰ بها عنا وعلينا، وعلىٰ رسلك وأنبيائك أجمعين، وعلىٰ آل نبينا الأطهار المُطّهرين، وأصحابه الأخيار المنتقين، ومن تبعهم بإحسان إلىٰ يوم الدين، واجمعنا معهم بمنَّك وجودك وكرمك وإحسانك يا منّان يا جواد يا كريم.

أما بعد...

يزخر تراثنا بنفائس ودرر لا حصر لها، ولا مثيل لها في أي ثقافة أخرىٰ، ولعل أولئك الذين يَشُنون حربًا ضروسًا لا هوادة فيها علىٰ تراثنا، ليس لهم دافع من

وراء حملتهم تلك إلا حقد دفين هو المحرك لحربهم تلك، إذ أن الحكم على الشيء فرع على تصوره كما هو معلوم ببديهة العقل، إذ كيف يمكن لإنسان أن يحكم على أمر أو قضية لم يُلم بها.

ولهذا أقول: كيف لنا أن نحكم على التراث وما زال هناك الكثير من نفائسه في طي النسيان، بين أرفف المكتبات ما زال هناك ألاف المخطوطات التي لم تحقق بعد، ولم تخرج للنور بعد!

وها نحن قد منَّ الله علينا ووفقنا لإخراج سفر نفيس ودرة مكنونة من درر تراثنا العربي والإسلامي وهو كتاب «**الشامل لحقائق الأدلة العقلية وأصول المسائل الدينية**» للإمام العَلم يحيىٰ بن حمزة العلوي.

ولكتاب «الشامل» أهمية خاصة، فهو من أهم ما أنتج وألّف الإمام يحيىٰ بن حمزة في علم الكلام، والإمام يحيىٰ بن حمزة العلوي من الأئمة الأعلام للمذهب الزيدي، تميز بفكره الوسطي المستنير، وبحبه للصحابة كافة وبترضيه عليهم أجمعين، ودفاعه عنهم، حتىٰ أنه ألّف مصنفاً في الدفاع عن الصحابة وهو بعنوان «أطواق الحمامة في حمل الصحابة علىٰ السلامة».

وقد نال كتاب «الشامل» من اسمه نصيباً وافراً، فهو بحق كتابٌ شامل فقد جمع فيه الإمام يحيىٰ بن حمزة أبواب علم الكلام ومسائله، فهذّب أدلة المتكلمين وميّز صحيحها من سقيمها، ورجح ما رأىٰ أن الدليل يرجحه، بقوله: «والمختار عندنا...»، هذا من ناحية ومن ناحية أخرىٰ فإننا نجد الإمام يحيىٰ بن حمزة يحرص علىٰ رأب الصدع بين المذاهب الكلامية، وإزالة ما بينها من خلافات هي في حقيقتها خلافات ظاهرية، فتجد الإمام يحيىٰ بن حمزة في كثير من المسائل الكلامية الكبرىٰ نحو «مسألة رؤية الله» و«مسألة خلق القرآن» و«مسألة التحسيين والتقبيح» وغير ذلك من المسائل الكلامية التي كان حولها صراع ونزاع بين المذاهب الكلامية،

تجـد الإمام يحيىٰ بـن حمزة بعد عرض الأدلة ومناقشـتها ينتهـي إلىٰ أن الخلاف بيـن المذاهـب في هذه المسـائل إنما هو «خـلاف لفظي»، وكأن الإمـام يحيىٰ بن حمزة أراد أن يجمع المذاهب المتشـتتة، ويُذيب الخلافات التي بينها، حتىٰ يُدرك المنتسبون للتيارات الفكرية المختلفة أن الخلافات التي بينهم إنما هي في حقيقتها خلافات لفظية، ونزاعات في فروع ليس أكثر لا تستدعي النزاع الذي أضعف أمتنا، فها هو الكتاب الشامل يعمل علىٰ جمع شمل المذاهب الكلامية.

وهذا الحكم الذي ينتهي إليه الإمام يحيىٰ بن حمزة بعد عرضه للمسائل الكلامية ومناقشته لها يجعل من كتاب «الشامل» من أهم كتب علم الكلام -من وجهة نظرنا- وذلك لما قام عليه الكتاب من نزعة توفيقية حاول من خلالها الإمام يحيىٰ بن حمزة التقريب بين المذاهب الكلامية وإزالة تلك الخلافات التي تزيد الهوة بين أبناء الأمة الواحـدة، لاسـيما وأنه عنـد التحقيق يتبين أن هـذه الخلافات إنما هـي في حقيقتها خلافات ظاهرية أو خلافات لفظية علىٰ حد تعبير الإمام يحيىٰ بن حمزة.

فما أحوجنا اليوم إلىٰ مفكرين أمثال الإمام يحيىٰ بن حمزة يسـعون لجمع كلمة أبنـاء الأمـة الواحدة، يُلملمون شـتاتها، ويُوحـدون كلماتها وصفهـا، ويُرممون ما تصـدع منهـا، ويُزيلـون أي عقبة تقف كعثرة في سـبيل وحدتها؛ لأنـه لا نهضة لهذه الأمـة إلا بوحدة كلمتهـا وتوحيد صفها، لأن هذه الأمة خلقهـا الله أمة واحدة، قال تعالىٰ: ﴿إِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمۡ أُمَّةٗ وَٰحِدَةٗ وَأَنَا۠ رَبُّكُمۡ فَٱعۡبُدُونِ﴾ [الأنبياء: ٩٢].

إن كتـاب «الشـامل لحقائق الأدلة العقليـة وأصول المسـائل الدينية» خطوة في طريـق جمع الكلمة، وتوحيد الصف، وهو بمثابة دعوة لتقريب وجهات النظر بين المذاهب الكلامية، وإزالة الخلافات الظاهرية التي لا تفيد إلا أعداء أمتنا.

وعملاً بحديث الرسـول ﷺ «من لا يشـكر الناس لا يشكر الله» نخص بالشكر والعرفان بالجميل لأخونا الفاضل الأسـتاذ عليٍ محمد الدولة أسأل الله أن يسعده

في الداريـن وأن يرزقنـا وإيـاه رفقة النبي في الجنـة، فقد أمدنـا بمخطوطات كتاب «الشامل»، أمده الله بمدد الخير.

كما أشكر الأستاذ عبد العاطي الشـرقاوي مؤسس مؤسسة علم لإحياء التراث فقد أمدنا بنسخة جامعة طهران النفيسة وهي نسخة ما كان يمكن لنا الوصول إليها لو لا فضل الله علينا ثم مساعدة الأستاذ عبد العاطي جزاه الله عني كل خير.

كما أشكر الأستاذ الدكتور عبد الله محمد إسماعيل الأستاذ بكلية أصول الدين جامعة الأزهر علىٰ مسـاعدته لنا في حل بعض المشـكلات التي كانت تواجهنا في تحقيق هذا العمل، جزاه الله عني خير الجزاء.

ولا يسـعني في الختام إلا أن أتوجه بكل شـكري وحبي وامتناني لزوجتي الغالية رفيقـة دربي في الحيـاة ولأبنائي وبناتي علـىٰ ما تحملوه من مشـقة وعناء عملي في التحقيق، فجزاءهم الله عني خير الجزاء ورزقهم سعادة الدارين.

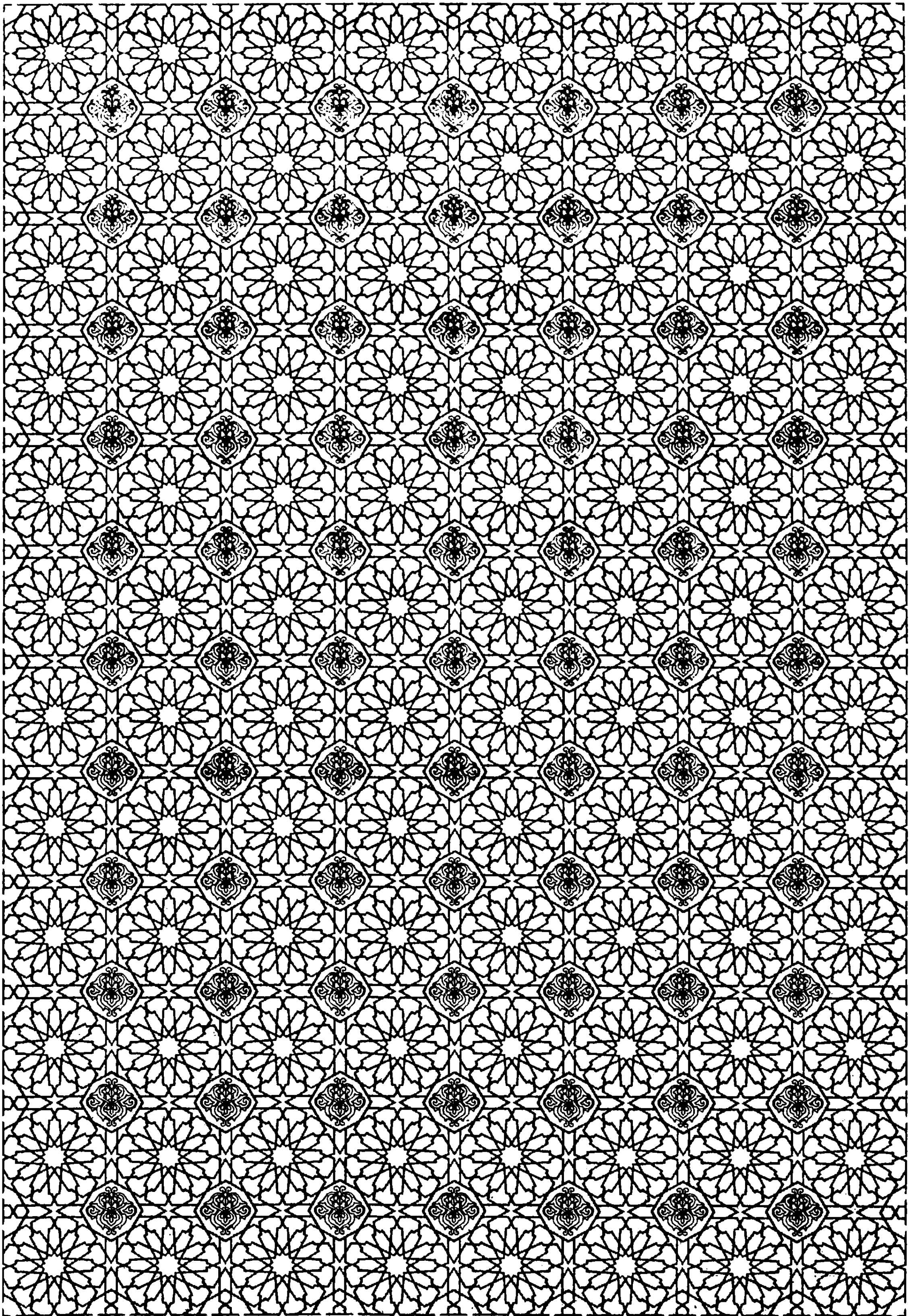
المحقق

د. مُحَمَّد ضرغام



القسم الأول
الدراسة

- المبحث الأول: التعريف بالإمام المؤيد بالله يحيىٰ بن حمزة.
- المبحث الثاني: كتاب «الشامل لحقائق الأدلة العقلية وأصول المسائل الدينية».
- المبحث الثالث: دراسة تحليلية لأبرز مسائل كتاب «الشامل لحقائق الأدلة العقلية وأصول المسائل الدينية».
- المبحث الرابع: وصف نسخ المخطوطة ومنهج التحقيق.



المبحث الأول التعريف
بالإمام المؤيد بالله يحي بن حمزة

يمكن لنا أن نلقي الضوء علىٰ سيرة الإمام يحيىٰ بن حمزة من خلال التعريف بنسبه ومشايخه وتلاميذه، ومكانته، وثناء العلماء عليه، وأهم مؤلفاته، ووفاته، وسنكتفي في التعريف بسيرة الإمام يحيىٰ علىٰ ما ذكرنا، خاصة وأن هناك الكثير غيرنا قد ذكر سيرة هذا الإمام العلم، بل إن هناك من أفرد لسيرته العطرة مؤلفًا كاملاً(١).

✿ أولاً: مولده ونسبه عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ:

ولد عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ بمدينة صنعاء اليمن لثلاث بقين من شهر صفر سنة تسع وستين وستمائة، وأمه الشريفة الفاضلة الثريا بنت محمد أخت الإمام الناصر لدين الله يحيىٰ بن محمد السراجي الحسني(٢) رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ.

(١) الروائح العطرة بنبذة مختصرة من سيرة أمير المؤمنين المؤيد برب العزة الإمام يحيىٰ بن حمزة عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، القاسم بن الحسن بن القاسم السراجي، مؤسسة التبصرة للطباعة والنشر، ط١، ٢٠١٩، هذا المؤلف كاملاً في سيرة الإمام يحيىٰ بن حمزة ويقع في ثلاثمائة وخمس صفحات، وللمزيد عن ترجمة الإمام يحيىٰ بن حمزة يمكن الرجوع إلىٰ: طبقات الزيدية الكبرىٰ، (القسم الثالث)، ويسمىٰ بلوغ المراد إلىٰ معرفة الإسناد، إبراهيم بن القاسم بن الإمام المؤيد بالله، تحقيق عبد السلام بن عباس الوجيه، المجلد الثالث، مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، ط١، ٢٠٠١م، ص١٢٢٤، التحف شرح الزلف، مجد الدين بن محمد بن منصور المؤيدي، الطبعة الثالثة ١٤١٧هـ، ١٩٩٧م، مكتبة بدر للطباعة والنشر والتوزيع، صنعاء، ص٢٧٠، أعلام المؤلفين الزيدية، عبد السلام بن عباس الوجيه، مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، ط١، ١٩٩٩م، ص١١٢٤، تحقيق كتاب الديباج الوصي في الكشف عن أسرار كلام الوصي، الإمام يحيىٰ بن حمزة، تحقيق خالد بن قاسم بن محمد المتوكل، مؤسسة الإمام زيد الثقافية، اليمن، ط١، ٢٠٠٣م.

(٢) هو يحيىٰ بن محمد بن احمد بن عبد الله بن الحسن وهو سراج الدين محمد بن عبد الله بن الحسن بن علي بن محمد بن جعفر بن عبد الرحمن بن القاسم بن الحسن بن زيد بن الحسن بن علي بن أبي طالب عَلَيْهِمُ ٱلسَّلَامُ.
أقام مدة طويلة في صنعاء يدرس من حفظه. كان يحفظ ستين ألف حديث قام بالدعوة بنواحي حضور بعد قتل المهدي احمد بن الحسين، ثم توفي الإمام في صنعاء سنة ٦٩٦ وقبرهُ في مسجد الأجذم المسمىٰ الآن =

وأما نسبه فهو: يحيىٰ بن حمزة بن عليّ بن إبراهيم بن يوسف بن عليّ بن إبراهيم بن محمد بن إدريس بن جعفر بن عليّ التقي بن محمد النقي بن عليّ الرضا[1] بن موسىٰ الكاظم بن جعفر الصادق بن محمد الباقر بن عليّ السجاد بن زين العابدين بن الحسين السبط سيد شباب أهل الجنة بن عليّ الوصي أمير المؤمنين سيد العرب بن أبي طالب سيد قريش بن عبد المطلب بن هاشم.

نسب علا فوق السماك مناره ❁ غطت علىٰ شمس الضحىٰ[2] أنواره
وتضاحكت أزهار روض كماله ❁ وعلا علىٰ أعلىٰ الفخار فخاره

❁ ثانياً: مشايخه وتلامذته:

أنفق الإمام يحيىٰ بن حمزة عمره بين العلم والتعلم، فقد تلقىٰ منذ مهده العلم علىٰ أيدي ثلة من الأعلام الأكابر، ثم لما أُجيز تخرج من تحت يده الكثير من طلاب العلم النجباء، ونذكر فيما يلي مشايخه وتلامذته.

١ - مشايخه عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ:

١) الإمام الشهير يحيىٰ بن محمد السراجي -وهو خال الإمام يحيىٰ.

٢) الإمام المطهر بن يحيىٰ المتوفي سنة ٦٩٧هـ، أخذ عنه كتاب «أصول الأحكام» للإمام أحمد بن سليمان، ذكر ذلك الإمام يحيىٰ بن حمزة في إجازته لأحمد بن محمد الشغدري.

٣) الإمام الواثق محمد بن المطهر بن يحيىٰ، المتوفي سنة ٨٢٧هـ.

٤) الشيخ العلامة المجتهد محمد بن خليفة بن سالم بن محمد بن يعقوب الهمداني المتوفي سنة ٦٧٥هـ، قرأ عليه أكثر العلوم معلم الكلام وغيره بمدينة حوث.

= الوشلي وقبره مشهور مزور وله كرامات عديدة. تاريخ اليمن المسمىٰ بـ فرجة الهموم والحزن في حوادث وتاريخ اليمن، الشيخ عبد الواسع بن يحيىٰ الواسعي اليماني، المطبعة السلفية، القاهرة، ١٣٤٦هـ، ص٣٤.

(١) (الرضىٰ) في النسخة (د). (٢) (الضحا) في النسخة (د).

٥) العلامة علي بن سليمان البصير، أخذ عنه كتب الأئمة وشيعتهم وذلك بمدينة حوث.

٦) العلامة محمد بن الحسين الأصبهاني، ومن جملة ما سمع عليه «أمالي أبي طالب»، و«مجموع الإمام زيد بن علي».

٧) العلامة عامر بن زيد السماح وابن عطية،

٨) الفقيه حمزة بن علي الفقيه وهو ممن أجازه،

٩) العلامة أحمد بن عبدالله المعروف بابن الواطن، أجازه في كتاب «شمس العلوم» في اللغة لنشوان الحميري، وكتاب «التهذيب في التفسير» للحاكم الجشمي.

١٠) الشيخ عفيف الدين سليمان بن أحمد الألهاني، سمع عليه «سنن أبي داود» و«سيرة ابن هشام» و«أمالي السيد أبي طالب» و«نهج البلاغة».

١١) السيد العلامة محمد وهاس.

١٢) إبراهيم بن محمد الطبري الشافعي المتوفي سنة ٧٢٢هـ، وأجازه في «كتاب البخاري» و«كتاب الترمذي»، و«كتاب مسلم» و«كتاب السنن للنسائي»، و«مسند أبي حاتم في الحديث، و«كتاب النجم والكوكب في الحديث» لأحمد بن معدوماً بن عيسىٰ الإقليسي النجبي، و«شرح السنة» للبغوي، و«الناسخ والمنسوخ» لمحمد بن موسىٰ الحارثي، و«الوسيط في تفسير القرآن» للواحدي.

١٣) محمد بن محمد بن أحمد الطبري، المتوفي سنة ٧٣٠هـ، أجاز له الكتب التي أجازها العلامة إبراهيم بن محمد الطبري.

١٤) شهاب الدين أحمد بن محمد الشاوري، أخذ عنه كتاب «الفائق في الحديث».

١٥) الشيخ العلامة أحمد بن علي بن عمران الشتوي -أحد علماء مدين حوث- وغيرهم.

قال صاحب «الطبقات الكبرى» : رحل إلىٰ حوث فقرأ فيها أكثر العلوم، كعلم الكلام وغيره علىٰ شيخه العلامة محمد بن خليفة، ثم أخذ في كتب الأئمة وشيعتهم علىٰ شيخه عليّ بن سليمان البصير، وأخذ فيها أيضًا علىٰ العلامة محمد الأصبهاني.

٢- تلامذته:

من تلاميذ الإمام يحيىٰ بن حمزة:

١) العلامة المطهر بن تريك، قرأ عليه مقدمة «الكشاف» بجامع الشجرة بمدينة حوث.

٢) الحسن بن محمد النحوي، المتوفي سنة ٧٩١هـ، وسمع «الانتصار» كله علىٰ الإمام وأجازه.

٣) أجاز ولديه عبد الله وإدريس.

٤) الفقيه أحمد بن سليمان الأوزري، أجازه في «الانتصار».

٥) إسماعيل بن إبراهيم بن عطية النجراني المتوفي سنة ٧٩٤هـ، وأجازهما في «الانتصار».

٦) عليّ بن إبراهيم بن عطية النجراني المتوفي سنة بعد سنة ٨٠١هـ، أخذ عنه في كتب الأئمة وشيعتهم كـ«مجموع الإمام زيد بن علي» و«أمالي أبي طالب»، وأجازه الإمام يحيىٰ بن حمزة في «الانتصار».

٧) السيد محمد بن المرتضىٰ بن المفضل المتوفي سنة ٧٣٢هـ، قرأ علىٰ الإمام يحيىٰ في المعقول والمنقول.

٨) أحمد بن حميد بن سعيد الحارثي، سمع علىٰ الإمام يحيىٰ كتابي «البخاري» و«مسلم».

٩) أحمد بن محمد الشغدري، أجازه في الكتب الحاصلة له استماعًا، وكذا في الكتب الحاصلة له بطريق الإجازة.

١٠) الحسن بن نسر الأهنومي سمع «القسطاس» عليه وأجازه.

١١) العلامة محمد بن يوسف[١].

❁ ثالثاً: مكانته:

حاز الإمام يحيىٰ بن حمزة من المفاخر الجمة، والخصال النبيلة ما جعله يتبوأ مكان الصدارة سواء بين العلماء الأعلام أو الحكام.

فبين العلماء يُعد الإمام يحيىٰ بن حمزة من الأفذاذ، فقد صنف في أصول الدين والفقه والنحو والبيان، وغير ذلك، ومؤلفات من أمهات الكتب، والأسفار النفيسة التي لا يُستغن عنها في أي فرع من فروع العلوم التي ألّف فيها رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

ولم يكن رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ منكبًا علىٰ العلم بالكلية رغم وفرة إنتاجه وتصانيفه، فقد انخرط في السياسة، فقد دعا في عشرين من شهر صفر سنة ٧٢٩هـ، وقد أجمع علىٰ بيعته كافة أفاضل عصره، وقام الخطباء علىٰ المنابر يدعون الناس إلىٰ بيعته[٢].

❁ رابعاً: ثناء العلماء عليه:

قال عنه مجد الدين بن محمد المؤيدي في «التحف»: هذا الإمام من منن الله علىٰ أرض اليمن، وأنواره المضيئة في جبين الزمن، نفع الله بعلومه الأئمة، وأفاض من بركاته علىٰ هذه الأمة، وله الكرامات الباهرة، والدلالات الظاهرة[٣]

---

(١) الروائح العطرة، القاسم بن الحسن بن القاسم السراجي، ص٥٥، وتحقيق كتاب الديباج الوصي في الكشف عن أسرار كلام الوصي، الإمام يحيىٰ بن حمزة، تحقيق خالد بن قاسم بن محمد المتوكل، ص ٤٦.

(٢) الروائح العطرة، القاسم بن الحسن بن القاسم السراجي، ص٥٥.

(٣) التحف شرح الزلف، مجد الدين بن محمد بن منصور المؤيدي، ص٢٧٠.

وأثني عليه الإمام الهادي عليّ بن المؤيد عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ ثناءً عظيماً ومنه قوله: طمىٰ بغرائب العلم ومكنون زخاره، وتلاطمت بكشف غوامض أسراره بحاره، كان يدعي آية في زمانه، فهو حري بأن يكون أمة وحده.

وأثني عليه الإمام عز الدين بن الحسن فكان يُطلق عليه: الإمام عماد الدين والإسلام أو الإمام المؤيد برب العزة، وقال: لا شك أن الإمام يحيىٰ من أبلغ الأئمة وأكثرهم تورعاً ومحافظة علىٰ الوفاء.

وأطلق عليه السيد صارم الدين في «**الفصول**» كلمة «**الإمام**» فأين ما وردت في كتابه فالمراد به الإمام يحيىٰ بن حمزة عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ.

وقد كثر ثناء حفيده السيد عبد الله بن الهادي بن الإمام يحيىٰ في «**النبذة اليسيرة من سيرة الإمام يحيىٰ بن حمزة**»

نشأ عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ نشأة طاهرة وسار علىٰ طريقة آبائه سيرة ظاهرة، مشمّر علىٰ ساق الجد والاجتهاد في اكتفاء سيرة الآباء والأجداد، وجدَّ في جميع خصال الفضل وتحصيلها، وكسب جل العلوم النافعة وتفصيلها، لم يزل مكباً علىٰ درس العلوم؛ منفذاً أيامه وأوقاته وساعته في طاعة الحي القيوم حتىٰ برز في كل فن علىٰ أقرانه وأشكاله، وأربىٰ[١] في كل علم من العلوم علىٰ أضرابه وأمثاله، وبلغ مبلغاً محله لا يخفىٰ، ونوره لا يطفىٰ، وصنف في جميع العلوم التصانيف النفيسة والتواليف العجيبة التي أزرت بكل تصنيف، وفاقت كل مجموع وتأليف... بلغ عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ ما لم يبلغ إليه أحد من آبائه الأُباة، واستولىٰ علىٰ ما لم يستولِ[٢] عليه أحد من الأئمة الهداه، وهذا شيء لا يفتقر إلىٰ بيان، ويكفيك عن الخبر العيان.

كان عالماً أحوذياً، وجواداً[٣] سخياً، وورعاً تقياً، وحليماً ذكياً، وفطناً

(١) (واربا) في النسخة (د).
(٢) (يستولي) في النسخة (د).
(٣) (وجوادً) في النسخة (د).

زكيـًا، أوصافه الشريفة تستغرق الأوقات والآماد، وتستنطق الجماد.

إذا نحـن حاولنـا صفاتـك لـم تكن ❊ بلاغتنـا إلا الفهاهـة والحصـر

فعدنا إلىٰ ترك الإطالة حين ما رأينا[١] ❊ بسـيط القـول في ذاك مختصـر

وما أصف من رجل هو العالم في واحد أجمع علىٰ فضله الأقارب والأباعد، ولا أقـول كما قال الزمخشـري: انتهىٰ الأمر إلىٰ أمد من الوهـم متباعد، وترقىٰ إلىٰ أن عُدّ ألف بواحد، بل كان ذلك الشـخص الكريم، والفذ العظيم بأهل زمانه معدوداً، وبعين الوجود إنسانـًا موجوداً.

وما أصف من رجلٍ شـرف الله به الوجود وخلقه من طينة الجود، إن كتب بذّ[٢] الكُتّـاب المهـرة من جودة كتابتـه، وإن خطب أسـكت الخطباء المسـالقة بجزالة خطابتـه، فلو عاش إلـىٰ زمنه عبد المجيد لأخـذ من نفاضه ألفاظـه[٣]، ولو أدركه قـس بن سـاعده لاتهب مـن كلامه ما يقوم به في سـوق عكاظ[٤]، وإن فسّـر القرآن رشـف المفسـرون وراءه في الحديـد، وإن أخـذ في الفقـه والـكلام والحديث فما المتقدمون إلا الغثاء وهو السـيل المديد والبحر الذي لا يسـاجل، والجمّ الذي لا يحافل، وإن أقبل علىٰ صلاته وصيامه وتسـبيحه وسائر أذكاره في حضره وأسفاره، في ليله ونهاره قلت: عابد لا حظّ[٥] له في غير الزهادة، ولا شـغل له بغير العبادة، قد قبع في كسـر بيت؛ وانقطع في سـفح جبل، طالما[٦] خضّب خدوده بدموعه، وسُمع مـن جوفه كأزيـز[٧] [المرجل] [٨] من خضوعه وخشـوعه، أحسـن الناس وجهـًا، وأشرفهم خُلقـًا، وأفصحهم نطقـًا، وأصبحهم خَلقـًا.

---

(١) (رئنا) في النسخة (د).

(٢) (بـذّ) أي سـبق وغلب. لسـان العـرب، محمد بن مكرم بـن علىٰ، أبو الفضـل، جمال الديـن ابن منظور الأنصاري، دار صادر، بيروت، الطبعة: الثالثة، ١٤١٤ هـ، (٣/ ٤٧٧)

(٣) (الفاصنه) في النسخة (د).

(٤) (عكاض) في النسخة (د).

(٥) (حض) في النسخة (د).

(٦) (طال ما) في النسخة (د).

(٧) (كأزير) في النسخة (د).

(٨) –(المرجل) في النسخة (د).

كان إذا رآه الإنسان استصغر في الناس ما يرىٰ، وإذا تأمله المتأمل نبذ الورىٰ إلىٰ وراء، واعتقادي أنه عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ من أعظم ما تفتخر به العترة النبوية بل الفرقة الزيدية، أهل الملة المحمدية، برز علىٰ علماء الأمصار، وانتصر بتأليف «الانتصار»، وكان قرة للأبصار ودرة للتقصار، فهو من المتأخرين وجوداً، ومن السابقين الأولين علماً ممدوداً، وفضلاً مشهوراً، حاز العلوم كلها، وأحرز فروعها وأصولها، وبلغت تصانيفه إلىٰ مائة مجلد، ولم يبلغ إلىٰ هذه الغاية من أهل البيت أحد، ولا يُعد هذا الأمد في علم البشر من أمد، وهذا ذكرها وتفصيل عددها[١].

قال في صلة الإخوان: هو الإمام الصوّام القوّام، العابد الزاهد، ذكر العلماء أن ما أحد مثله في العلم والزهد من عليّ عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ صنف في العلوم خمسة وتسعين مجلداً في كل فن، وذلك ظاهر لا يخفىٰ.

قال العلامة صلاح بن الجلال: هو الإمام الأعظم عماد الإسلام الحجة علىٰ الأنام، فخر العصابة الزيدية وذؤابة العترة النبوية، صدر الإسلام، قدوة الفضلاء، علم أعلام العلماء، جوهرة كل أوان، وزمر إكليل علوم الشام واليمن[٢].

❁ خامساً: مؤلفاته وتصانيفه:

ذكر صاحب «النبذة اليسيرة» السيد عبد الله بن الهادي بن الإمام يحيىٰ أن مؤلفات الإمام يحيىٰ بن حمزة قد بلغت إلىٰ مائة مجلد[٣]، وذكر محققا كتاب «الانتصار» ما يقرب من سبعين مؤلفاً، بزيادة ثمان مؤلفات عما ذكره الحبشي وذلك إذا ما استثنينا كتاب «النبذة» والذي سنشير إليه لاحقاً في ملاحظاتنا علىٰ ثبت محققا كتاب «الانتصار»، وذكر فيما يلي مؤلفات الإمام يحيىٰ بن حمزة.

---

(١) النبذة اليسيرة من سيرة الإمام يحيىٰ بن حمزة، مخطوط للسيد عبد الله بن الهادي بن الإمام يحيىٰ من (لوحة ١أ حتىٰ لوحة ٢أ)، والروائح العطرة، القاسم بن الحسن بن القاسم السراجي، ص٣١-٣٣.

(٢) المرجع السابق، ص٣٠ وما بعدها.

(٣) النبذة اليسيرة من سيرة الإمام يحيىٰ بن حمزة، مخطوط للسيد عبد الله بن الهادي بن الإمام يحيىٰ (لوحة ٢أ).

أولًا: أصول الدين (علم الكلام):

١ - الإفحام لأفئدة الباطنية الطغام. (مجلد، مطبوع)

منه نسخة مخطوطة سنة ٨١٧هـ، ضمن مجموعة من ورقة (١٥٥) إلىٰ (٢٠٤) بمكتبة الجامع الكبير بصنعاء. (فهرست وزارة الأوقاف ص٥٣٧).

٢ - التحقيق في أدلة الإكفار والتفسيق. (مطبوع)

منه نسخة مخطوطة سنة ٧٢٤هـ، في حياة المؤلف، في (١٤٠) ورقة بمكتبة الأستاذ حسين السياغي، نسخة أخرىٰ بمكتبة الجامع الكبير مجلد واحد كما هو في «البدر الطالع» ج٢ ص٣٣١، وفي «التحف» ص ١٨٥.

والكتاب مطبوع في جزأين من تحقيق ناصر محمدي محمد جاد، ومنشور عن دار اليقين للنشر، سنة ٢٠١٠م، مصر.

٣- التمهيد لأدلة مسائل التوحيد. (مطبوع)

منه نسخة مخطوطة سنة ٧٣٣، في (١١٢) ورقة بمكتبة الجامع برقم (٦١) علم الكلام. فهرست الأوقاف ص٥٧٥.

ونسخة أخرىٰ بمكتبة الجامع (الكتب المصادرة)، وهو مجلدان كما في «البدر الطالع» ج٢، ص٣٣١، وكذا في «التحف» ص١٨٥.

والكتاب مطبوع بتحقيق هشام حنفي سيد، ومنشور بمكتبة الثقافة الدينية، ٢٠٠٨م، القاهرة.

٤ - الجواب الرائق في تنزيه الخالق عن مشابهة الممكنات في الكون والأحياز والجهات.

فهرست الأوقاف ص ٥٨٥، وفي البدر الطالع، ومنه نسخة مخطوطة بمكتبة الجامع برقم (١٠) مجاميع.

٥- الجواب القاطع للتمويه عما يرد على الحكمة والتنزيه.

فهرست الأوقاف ٥٨٥، ومنه نسخة مخطوطة ضمن المجموعة السابقة، بمكتبة الجامع ذكره في البدر الطالع.

٦- الجواب الناطق بالصواب، القاطع لعرى الشك والارتياب.

منه نسخة مخطوطة ضمن المجموعة السابقة في ٦ ورقات، فهرست الأوقاف ص٥٨٦.

٧- الرسالة الوازعة لذوي الألباب، عن فرط الشك والارتياب.

منه نسخة مخطوطة ضمن مجموعة من ورقة (٦٠) إلى (٦٣) بمكتبة الأمبروزيانا برقم (g ٢٠٥)، فهرست الأوقاف ص ١٢٣٥، وذكره في البدر الطالع.

٨- الشامل لحقائق الأدلة وأصول المسائل الدينية. (أربعة مجلدات)

منه نسخة مخطوطة سنة ١٠٦٦هـ بمكتبة الجامع برقم (٢٤) (الكتب المصادرة).

نسخة أخرى بنفس المكتبة (قسم المكتبة المتوكلية) مخطوطة سنة ١٠٦٩هـ في (٢٨٣) ورقة، برقم (٧٠) علم الكلام. (ذكره الشوكاني في «البدر الطالع» ج٢ ص ٣٣١، وأنه ٤ مجلدات، وفي «التحف» ص١٨٥.

وهذا هو الكتاب محل تحقيقنا.

٩- القسطاس. (جزآن).

ذكره زبارة في «أئمة اليمن» ص٣٢٩، وفي (إيضاح المكنون) لإسماعيل باشا، ج٢ ص٢٢٦، وذكره في مقدمة شرح الأزهار ص٤٢ ج٣.

١٠- مشكاة الأنوار الهادمة لقواعد الباطنية الأشرار.

منه نسخة مخطوطة سنة ٨١٧هـ، بمكتبة الجامع الكبير برقم (١٣١) علم الكلام

مـع كتاب «المعالـم الدينية» للمؤلف، طبع بتحقيق: محمد السـيد الجليندي سـنة ١٣٨٢هـ - ١٩٦٢م بالقاهرة، عن دار الفكر الحديث في (٣٠٠) صفحة، فهرسـت الأوقاف ص ٧٥٠ ذكره في «التحف» ص١٨٥.

١١- المعالم الدينية في العقائد الإلهية. (مجلد)

منه نسـخة مخطوطة سـنة ٨١٧هـ في (١٩٧) ورقة، مع كتاب (مشـكاة الأنوار) بمكتبـة الجامـع برقـم (١٣١) علـم الـكلام، وقد طبع سـنة ١٤٠٨هـ ١٩٨٨م، بتحقيق: سـيد مختار محمد أحمد حشاد، عن دار الفكر المعاصر. لبنان بيروت في (١٥٠) صفحة، (فهرسـت الأوقاف ص ٧٥٥، وذكره الشوكاني بأنه مجلد واحد، في «البدر الطالع» ج٢ ص٣٣١، وذكره في «التحف» ص١٨٥.

١٢- مشكاة الأنوار للسالكين مسالك الأبرار.

منه نسـخة مخطوطة بمكتبة الجامع (الكتب المصـادرة) ضمن مجموعة برقم ٨٩. ١٣ ق رقم (١٠) مجاميع جامع في ٨٣٢، فهرست الأوقاف ص ٧٥٠.

ثانياً: أصول الفقه:

١- الحاوي لحقائق الأدلة الفقهية، وتقرير القواعد القياسية.

في أصـول الفقـه (الترجمـان) (ذكـره في «البـدر الطالـع» ج٢ ص ١٣١، ثلاثة مجلدات، وذكره في «التحف» ص١٨٥.

٢- الكوكب الوقاد في أحكام الاجتهاد.

جواب على سؤال الفقيه محمد بن مرزوق، من بيت قعد بجبل مسور. منه نسخة مخطوطة سنة ٨٣٢هـ في (٧) ورقات، بمكتبة الجامع ضمن المجموعة رقم (١٠).

نسـخة أخـرى مخطوطة سـنة ٨٦٤هـ، بمكتبـة الجامع ضمـن المجموعة رقم (٦٦) (الكتب المصادرة)، فهرست الأوقاف ص ٨٥٠.

٣- نهاية الوصول إلىٰ علم الأصول.

ذكره المؤرخ زبارة في «أئمة اليمن» ص ٢٢٩، وهو في ثلاثة أجزاء كما جاء في «البدر الطالع» للشوكاني ج٢ ص ٣٣١، وعده ضمن أصول الدين، وذكره في «التحف» بأنه مجلدان ص١٨٥.

٤- المعيار لقرائح النظار في شرح الأدلة الفقهية وتقرير القواعد القياسية.

منه نسخة مخطوطة سنة ٧٤٦هـ في (١٤١ ورقة بمكتبة الجامع برقم (١٠٩٤) فقه.

نسخة أخرىٰ بنفس المكتبة، مخطوطة سنة ٧٢٦هـ برقم (٨٤)، فهرست الأوقاف ص٨٦٠.

ثالثاً: الفقه (علم الفروع):

١- الانتصار الجامع لمذاهب علماء الأمصار في تقرير المختار من مذاهب الأئمة وأقاويل علماء الأمة في المباحث الفقهية والمضطربات الشرعية.

فهرست الأوقاف ص ٩١٣، ذكره في «البدر الطالع» ج٢ ص٣٣١.

أ- نسخة الجزء الثاني في (١٤٠) ورقة في مكتبة الجامع، برقم (١٣٨) فقه.

ب- نسخة الجزء الأخرىٰ (ثانية) يبتدئ من أثناء نواقض الوضوء، إلىٰ أثناء الآذان. خط قديم في (٢٤٣) ورقة، برقم (١٣٩). فقه.

ج- الجزء الخامس، يبتدي من كتاب الزكاة، إلىٰ باب مستحق الزكاة... مخطوط بقلم المصنف سنة ٧٤٣هـ في (١٨٥) ورقة برقم (١٤٠).

د- الجزء الثامن، أوله كتاب الطلاق، إلىٰ كتاب النفقات. مخطوط سنة ٧٥٧هـ في (١٩٠) ورقة برقم (٣٠٨).

هـ- الجزء الحادي عشر، يبدأ من أثناء كتاب الإجارة إلىٰ أثناء الرهن، مبتور أوله. بخط المصنف سنة ٧٤٦هـ في (١٨٨) ورقة برقم (٣٠٩).

و- الجـزء الخامس عشـر، أوله: الفصل الثالث في البينـات إلىٰ كتاب الحوالة، مبتور آخره بخط المصنف في (١٥٠) ورقة برقم (٣١٠).

ز- الجزء الخامس عشـر (مكرر). يبتدئ بأثناء كتاب الكفالة إلىٰ حد السـارق، بخط المؤلف سـنة ٧٤٨هـ في (١٥٣) ورقة، برقـم (٣١١) فقه. جميع هذه الأجزاء مخطوطة بمكتبة الجامع.

وذكر في فهرست مخطوطات الجامع الكبير من كتاب «الانتصار»، عشرة أجزاء:

١- مجلـد الأجزاء الثلاثـة الأُوَل: الأول والثاني والثالث، التي سـبق اعتمادها ضمـن هـذا التحقيـق برمـز (ق). وهي بخـط الريعـاني القدمـي، ويتفق في نسختين من الثاني مع ما سبق.

٢- الجزء الرابع: وهي أولىٰ المخطوطتين التي تم اعتمادها أصلاً للتحقيق.

٣- الجزء الخامس: مخطوطة سنة ٧٨٣هـ. ق: (٢٢٠) م: (٢٨).

٤- الجزء الثامن: مخطوطة سنة ٧٨٤هـ. ق: (٢٥٣) م: (٢١).

٥- الجزء العاشر: أول المخطوطة: القول في خيار النقيصة.

آخرها: والمستقر من الأراضي والدور وسائر العقارات. في ربيع الآخر ٧٨٤هـ. ق (٢٢٧) م:(٢٦).

٦- الجزء الحادي عشر: مخطوطة سنة ١٠٩١هـ. ق: (١٧٩) م: (٢٩).

٧- الجزء الثالث عشر: مخطوطة بخط المؤلف في ١٠ ربيع الأول سنة ٧٤٧هـ. ق: (١٥٦)م: (٢٩).

٨- الجزء السـادس عشـر: مخطوطة بخط المؤلف في ١٠ جمادىٰ الآخرة سنة ٧٤٨هـ. ق: (١٦٠) م: (٣٥).

وذكـر الدكتور حسـين عبدالله العمـري في «مصادر الـتراث اليمني في المتحف

البريطاني». ثمانية أجزاء من كتاب «**الانتصار**»، بما فيها المكرر، وهي:

١- الجزء الثاني: مخطوطة بخط المؤلف سنة ٧٤٢هـ في العشر الثالثة من رجب. ق: (١٧٤).

٢- الجزء الثالث: مخطوطة في منتصف ذي الحجة سنة ٩٤٧هـ. ق: (٢٧٤) برقم: ٣٩٨٠.

٣- الجزء الخامس: مخطوطة في ١٥٤ ق. برقم ٣٩٨١.

٤- الجزء السادس: مخطوطة في ١٨٨ق. برقم ٣٩٨٢.

٥- الجزء الثامن: مخطوطة في ٢٢٤ق. برقم ٣٩٧٨.

٦- الجزء السادس عشر: مخطوطة في ٣٧٤ ق. برقم ٣٩٨٣.

٧- الجزء السابع عشر: داخل ضمن مخطوطة السادس عشر السابقة، وضمن عدد صفحاتها.

٨- الجزء السابع عشر: (نسخة ثانية) مخطوطة في آخر أيام شهر رمضان سنة ٧٤٨هـ في ١٦٢ ق، برقم ٣٩٨٤.

٢- أسئلة الفقيه أحمد بن سليمان الأوزري، والأجوبة عليها من المؤلف. مخطوطة ضمن مجموعة رقم (١١) بمكتبة الجامع (الكتب المصادرة).

٣- الإيضاح لمعاني المفتاح في الفرائض.

ذكره زبارة في «أئمة اليمن» الترجمان. ص ٢٣٠، وذكره الشوكاني في «البدر الطالع» بأنه مجلد، وجاء ذكره في «التحف» ص١٨٥.

٤- العدة في المدخل إلى العمدة.

ذكره المؤرخ زبارة في «أئمة اليمن» ص٢٢٩، وقال: إنه في الفقه مختصر بالغ الأهمية يقع في جزأين.

٥- عقد اللآلي في الرد علىٰ أبي حامد الغزالي.

رد عليه في مسألة إباحته للسماع. منه نسخة مخطوطة سنة ١٠٦٤ هـ بمكتبة الجامع (الكتب المصادرة) ضمن مجموعة برقم (٦٦)، ونسخة أخرىٰ مخطوطة سنة ٨٣٢هـ، ضمن مجموعة برقم (١٠) بمكتبة الجامع، ٢٢ ق، فهرست الأوقاف ص٦٨٣.

٦- العمدة في الفقه.

ذكره زبارة، وقال: إنه يقع في ستة مجلدات. «أئمة اليمن» ص٢٢٩. وكذا في «التحف» ص ١٨٥، ٦ مجلدات.

٧- فتاوىٰ.

منه نسخة مخطوطة سنة ٨٣٢هـ، ضمن مجموعة بمكتبة الجامع.

٨- الكاشف للغمة عن الاعتراض علىٰ الأئمة.

٩- مختصر الأنوار المضية في شرح الأربعين السيلقية.

ذكره الزركلي في الأعلام ج٩، ص (١٧٤)، وأشار إلىٰ أنه موجود بإحدىٰ المكتبات.

١٠- الجواب المصلح للدين الموضح لسبيل المرسلين.

ذكره زبارة في «أئمة اليمن» ص٢٣٠،فهرست الأوقاف ص١٠٢٥.

١١- من كلام الإمام يحيىٰ في جواز التقليد.

منه نسخة مخطوطة سنة ٨٣٢هـ، ضمن مجموعة برقم (١٠) بمكتبة الجامع.

١٢- من كلام الإمام يحيىٰ في المنع بالفتوىٰ بمذهب الإمام الناصر.

منه نسخة ضمن المجموعة السابقة.

١٣- من كلام الإمام يحيىٰ في سؤال ورد عليه، في رجل أرجع زوجته علىٰ مذهب الإمام الناصر، وفي أن الطلاق بدعة لا يقع.

منه نسخة ضمن المجموعة السابقة.

١٤- الأنوار المضية شرح الأخبار النبوية شرح الأربعين الحديث السيلقية.

ذكره زبارة في «أئمة اليمن» ص ٢٢٩، فرغ منها سنة ٧٣٦هـ. نسخة مخطوطة سنة ١٣٣٠هـ في (٣٠٦) ١٢٣٠. حديث مصادر. فهرست الأوقاف ص ٢٩٦، وفي البدر الطالع: مجلدان ص٣٣٢، وفي «التحف» ص١٨٥.

رابعاً: اللغة

١- الأزهار الصافية شرح مقدمة الكافية. (في النحو).

منه نسخة مخطوطة سنة ٨٢٦هـ، بمكتبة الجامع (الكتب المصادرة) برقم (٢) و (٣) نحو، في جزأين. وورد ذكره في «أئمة اليمن» ص٢٢٩ باسم «الأنهار الصافية شرح الكافية».

٢- الاقتصار (في النحو).

وهو مدخل إلىٰ كتاب «المفصل»، ذكره زبارة في «أئمة اليمن» ص ٢٢٩، وذكره في «البدر الطالع» في مجلد، وكذا في «التحف» ص١٨٥، وكلاهما ضبطه «الاقتصاد» بالدال المهملة.

٣- الإيجاز لأسرار كتاب الطراز، في علوم البيان ومعرفة إعجاز القرآن.

نسخة مخطوطة سنة ٧٤٤هـ، بخط المؤلف في (١٦٠) ورقة بمكتبة الجامع برقم ٤ بلاغة، نسخة أخرىٰ مخطوطة سنة ٩٠٥هـ، في ٩٦ ورقة بمكتبة دار الكتب برقم (٤٢٩٩). فهرست الأوقاف ص ١٥٨٠، وفي «البدر الطالع» ذكره الشوكاني بأنه مجلدان.

٤- الحاصر لفوائد المقدمة في حقائق الإعراب.

شرح المقدمة المحسنية في علم العربية. لابن بشاذ المتوفىٰ سنة ٤٦٩هـ.

منه مخطوطة في (١٩٦) ورقة بمكتبة الجامع، ونسخة مخطوطة سنة ٧٨٥هـ في

(١٧٤) ورقة بنفس المكتبة برقم (١٨٥) لغة، نسـخة مخطوطة رابعة سـنة ٧٩٩هـ في (١٧٠) ورقة برقم(١٢٢) لغة، نسـخة أخرى مخطوطة سـنة ٧٩٨هـ في (١٢٤) ورقة بمكتبة المتحف البريطاني برقم(٣٨٢٤)، نسـخة سادسة بمكتبة الأمبروزيانا برقم (g ١٠٢) (فهرسـت الأوقاف ص١٤٦٥، وذكره في «البدر الطالع» ص ٣٣٢ باسم (الحاصر في مقدمة طاهر)، مجلد. وفي «التحف» ص١٨٥.

٥- الطراز، المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز.

فرغ منه مؤلفه سـنة ٧٢٨هـ. طبع بالقاهرة سـنة ١٣٣٢هـ - ١٩١٤م هـ بمطبعة المقتطـف في ثلاثـة أجـزاء. (ذكـره الشـوكاني أنـه مجلـدان، «البـدر الطالع» ج٢ ص٣٣١، وفي «التحف» ص١٨٥.

٦- الفائق المحقق في علم المنطق.

ذكـره المؤرخ زبارة في «أئمـة اليمن» ص٢٣٠، والترجمان. وذكر باسـم «القانون المحقق في علم المنطق» ذكره زبارة في «أئمة اليمن» وذكره الشوكاني في «البدر الطالع».

٧- المحصل في كشف أسرار المفصل.

منه نسـخة مخطوطة سـنة ٧٢٨هـ بمكتبة الجامع، برقم ٩٨. فهرست الأوقاف ص١٥١٢، وذكره في «البدر الطالع» وأنه ٤ مجلدات، وكذا في «التحف» ١٨٥.

٨- المنهاج الجلي في شرح جمل الزجاج.

منه مخطوطة سنة ١٣١٠هـ في (٢٠٠) ورقة بمكتبة الجامع (الكتب المصادرة)، برقـم (٦٦) نحـو. (ذكـره في «البـدر الطالـع» للشـوكاني ج٢ ص ٣٣١، المنهـاج مجلدان، وكذا في «التحف».

خامساً: مؤلفات ورسائل في فنون متفرقة:

١- إجازة للفقيه أحمد بن سليمان.

نسخة بخط المؤلف بجانب (المعيار) بمكتبة الجامع برقم (٨٤) (علم الكلام).

٢- الاختيارات المؤيدية.

ذكره المؤرخ زبـارة في «أئمة اليمن» ص٢٢٩، ولعله مخطوط بإحدىٰ مكتبات الهند (ذكره محقق «المعالم الدينية» ص١٣.

٣- أطواق الحمامة في حمل الصحابة علىٰ السلامة.

منـه مخطوطـة في (٧) ورقات ضمـن مجموعة بمكتبـة آل يحيـىٰ بمدينة تريم بحضرموت.

حققه مصطفىٰ البغدادي.

٤- جواب علىٰ سؤال ورد إليه من الشام، يسأل عن أحواله ومقروءاته ومصنفاته.

منـه مخطوطـة ضمـن مجموعـة برقـم (١٠) بمكتبة الجامـع الكبيـر (الكتب المصادرة)، نسخة أخرىٰ ضمن مجموعة بخط حفيده بنفس المجموعة.

٥- جوابات ثمانية وثلاثين سؤالاً.

نسخة مخطوطة سنة ٨٣٢هـ بخط حفيد المؤلف: أحمد بن عبدالله بن يحيىٰ بن حمزة، بنفس المجموعة.

٦- الجواب الناطق بالصواب، القاطع لعرىٰ الشك والارتياب.

منه مخطوطة ضمن المجموعة السابقة في (٦) ورقات.

٧- الجوابـات الوافيـة بالبراهين الشـافية عن مسـائل وردت عليـه من القاضي العالم الفضل بن أحمد.

نسـخة ضمن المجموعة السـابقة في سـنة ٨٢١هـ، في ١٣ ورقة. ذكره في «البدر الطالع».

٨- خلاصة السيرة.

لخص فيه سيرة ابن هشام.

٩- الدعوة العامة.

منه نسخة مخطوطة ضمن مجموعة برقم (٦٩) بمكتبة الجامع.

١٠- الرسالة المفيدة.

منه مخطوطة ضمن مجموعة برقم (٩٣) بمكتبة الجامع. فهرست الأوقاف ص٦٣٥، في علم الكلام.

١١- الرسالة الوازعة لصالح الأمة عن الاعتراض على الأئمة.

ذكرها صاحب النبذة اليسيرة بعنوان: **الرسالة الكاشفة للغمة عن الاعتراض على الأئمة. جواب على الفقيه العلامة محمد عبد الله الكوفي.**

منه مخطوطة سنة ٨٣٢هـ بخط حفيده، ضمن مجموعة برقم (١٠) بمكتبة الجامع فهرست الأوقاف ص١٨٩٢.

١٢- الرسالة الوازعة للمعتدين عن سب صحابة سيد المرسلين.

طبعت بعناية المؤرخ زبارة سنة ١٣ هـ بمصر في المطبعة المنيرية في ٣٦ صفحة (ذكره الشوكاني في «البدر الطالع».

١٣- صورة كتاب فيه تولية الفقيه مسعود الحويت.

منه مخطوطة سنة ٨٣٢هـ، ضمن مجموع برقم (١٠) بمكتبة الجامع.

١٤- صورة كتاب إلى الفقيه مسعود الحويت.

مخطوطة ضمن المجموعة السابقة.

١٥- عهد الإمام إلى بعض قضاته.

مخطوطة سنة ٨٣٢هـ، ضمن المجموعة السابقة.

١٦- اللباب في محاسن الآداب.

مخطوطة ضمن مجموعة من ورقة ١٦٩ - ١٧٣ . مكتبة الأمبروزيانا، برقم (g 124).

١٧ - من كلام الإمام يحيىٰ، وقد طالع كتاب التصفية للفقيه محمد بن حسن الديلمي.

مخطوطة ضمن مجموعة برقم (١٠) بمكتبة الجامع.

١٨ - نسخة كتاب تعزية في الفقيه أحمد بن يحيىٰ إلىٰ الفقهاء بيت حنش.

مخطوطة سنة ٨٣٢هـ، ضمن المجموعة السابقة فهرست الأوقاف ص١٣٨٩ . (في الفهرست: بني حبيش).

١٩ - نسخة كتاب تعزية إلىٰ الشيخ أحمد بن حسن الرصاص، بوفاة الشيخ علي محمد الرصاص.

مخطوطة ضمن المجموعة السابقة. فهرست الأوقاف ص١٨٢٣ .

٢٠ - نسخ ثلاثة كتب:

- أحدها: إلىٰ السادة بالجهات الظاهرية. فهرست الأوقاف ص١٧٨٠ .

- الثاني: إلىٰ من وقف عليه من القبائل.

- الثالث: إلىٰ السادة أهل حوث.

مخطوطاتها ضمن المجموعة السابقة.

٢١ - وصية.

أورد جزءاً منها المؤرخ زبارة في ص٢٣١ - ٢٣٣. من «أئمة اليمن».

٢٢ - وصية الإمام يحيىٰ بن حمزة إلىٰ أولاده وزوجاته.

مخطوطة سنة ٨٣٢هـ، ضمن المجموعة السابقة. فهرست وزارة الأوقاف ص١٤٠٢ .

٢٣- تصفية القلوب عن درن الأوزار والذنوب.

قسمها إلىٰ عشر مقالات:

منه ست نسخ مخطوطة. فهرست الأوقاف ص١٣١٥، أفاد في «البدر الطالع» ج٢ ص٣٣٤ أنه مجلد.

- الأولىٰ: سنة ١٠٤٨هـ في (٢٢٢) ورقة بمكتبة الجامع برقم (٧٢). تصوف.

- الثانية: في (٢٦٨) ورقة برقم (٧١) بنفس المكتبة.

- الثالثة: سنة ١٠٦٠هـ في (٢٢٥) ورقة بنفس المكتبة رقم (٣٦) تصوف.

- الرابعة: ضمن الكتب بالجامع (وقف للمدرسة).

- الخامسة: سنة ١٠٦٤هـ بمكتبة الأمبروزيانا برقم (٦٣ b).

- السادسة: سنة ١٣٣٩هـ في(٣٠٧) ورقات بمكتبة المؤرخ زبارة بصنعاء.

٢٤- الديباج الوضي في الكشف عن أسرار كلام الوصي.

شرح كتاب «نهج البلاغة». مخطوطة منه سنة ١٠٧٣هـ في (٤٠٠) ورقة بمكتبة الجامع برقم (٣٠٦) أدب.

فهرست الأوقاف ص١٦٤٦ وفي «البدر الطالع» (.. كلام الرضي) ج٢ ص٣٣١، وفي «التحف» ص١٨٥ (الوصي) كما في الفهرست و المصادر.

كتب أخرىٰ للمؤلف في فهرست مكتبة الجامع الكبير (فهرست وزارة الأوقاف):

١) إكليل التاج وجوهرة الوهاج. مخطوطة عام ٨٣٢هـ، ص١٤٤٤.

٢) رأي يحيىٰ بن حمزة في أبي بكر وعمر رَضِيَٱللَّهُعَنْهُمَا، ص ٦١٩.

٣) جوابات مسائل، ص ١٠٢٥.

٤) جوابات مسائل حول الشفعة والجوار، ص ١٠٧٩.

٥) نسخة من كتاب يحيىٰ بن حمزة إلىٰ سلطان اليمن المجاهد . ص ١٨٢٤ .

٦) نسخة من دعوة يحيىٰ بن حمزة إلىٰ أمراء آل عماد الدين. ص ١٨٢٤ .

٧) نسخة من دعوة يحيىٰ بن حمزة إلىٰ سلطان اليمن، ص ١٧٧٠ .

٨) كتاب يحيىٰ بن حمزة إلىٰ الأمير عبدالله بن أحمد بن القاسم، ص ١٨٢٣ .

ويعلق عبد الله بن الهادي بن الإمام يحيىٰ علىٰ ما ذكره من ثبت لمؤلفات جده الإمام يحيىٰ بن حمزة قائلاً: «وهذه المختصرات المذكورة كلها مفيدة واسعة المجال عجيبة. وقد ذكر الفقيه العلامة حسام الدين حميد أحمد المحلي في كتابه الحدائق الوردية في مناقب أئمة الزيدية كتباً نسبها إلىٰ القاسم والهادي وغيرهم عَلَيْهِمُ ٱلسَّلَامُ هي أصغر من هذه المذكورة حجماً، وأقل فصاحة وفهماً، ولم يستحقر ذكرها، بل ذكرها وعظمها رحمة الله عليه ورضوانه، ومن أراد تحقيق هذا الكلام فليطالع هذه الكتب»[1].

وقد اعتمدنا في ذكر مؤلفات الإمام يحيىٰ بن حمزة علىٰ ما ذكره عبد الوهاب بن عليّ المؤيد، وعلي بن أحمد مفضل محققا كتاب «الانتصار»، وثبت المؤلفات المذكور في «النبذة اليسيرة» للسيد عبد الله بن الهادي بن الإمام يحيىٰ بن حمزة.

ونأخذ علىٰ هذا ثبت المؤلفات الذي ذكره محققا كتاب «الانتصار» ما يلي:

أولاً: أن محققا كتاب «الانتصار» قد ذكرا كتاب «نبذة من سيرة الإمام يحيىٰ بن حمزة. ص ١٨٢٠ » ضمن مؤلفات الإمام يحيىٰ بن حمزة، وهذه النبذة اليسيرة من سيرة الإمام يحيىٰ بن حمزة هي من وضع حفيد الإمام يحيىٰ بن حمزة السيد عبد الله بن الهادي بن الإمام يحيىٰ، وليست من تأليف الإمام يحيىٰ بن حمزة.

ثانياً: هناك كتاب للإمام يحيىٰ بن حمزة في فهرس الجامع الكبير لم يذكراه محققا كتاب «الانتصار» في ثبت مؤلفات الإمام يحيىٰ بن حمزة وهو:

(١) النبذة اليسيرة من سيرة الإمام يحيىٰ بن حمزة، مخطوط للسيد عبد الله بن الهادي بن الإمام يحيىٰ (لوحة ٣أ).

كتاب نسخة كتاب من الإمام يحيىٰ بن حمزة إلىٰ من بجهات الأهنوم وعذر وقحطان وحجور وحوث وشيخ المخامرة والشرف فهرست مكتبة الجامع الكبير، ص١٨٢٥.

سادساً: وفاته ورثاؤه:

توفاه الله في ٢٩ من شهر رمضان سنة ٧٤٩هـ في حصن هران غربي ذمار، ونقل إلىٰ مدرسته وقُبر في منطقة تسمىٰ الحوطة، وفي جامعه عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ ويسمىٰ بجامع العماد، وقبره هناك مشهور مزور، وذكر الواسعي في «تاريخ اليمن» أن وفاته كانت سنة ٧٤٧هـ، والصحيح ما ذكرناه أولاً.

وممن رثاه الإمام الواثق المطهر بن محمد بقصيدة وهي:

نور النبوة والهدىٰ المتهلل ❊ أرسىٰ كلاكله ولم يتحول
في قبة نصبت علىٰ خير الورىٰ ❊ قدراً وأشرف في الفخار وأفضل
وعلىٰ الإمامة والزعامة والندىٰ ❊ والجود والمجد الأثيل الأكمل
وعلىٰ السماحة والرجاحة والنهىٰ ❊ وعلىٰ المليك الأوحد المتطول
والعالم المتوحد المترهب الـ ❊ ـمتعبد المتنفل المتبتل
يحيىٰ بن حمزة نور آل محمدٍ ❊ لب اللباب من النبي المرسل[1]



(١) الروائح العطرة، القاسم بن الحسن بن القاسم السراجي، ص٢١٨.

المبحث الثاني
كتاب «الشامل لحقائق الأدلة العقلية وأصول المسائل الدينية»

أولًا: نسبة الكتاب للإمام يحي بن حمزة:

مما يثبت صحة نسبة كتاب «الشامل لحقائق الأدلة العقلية وأصول المسائل الدينية» للإمام يحيىٰ بن حمزة ما يلي:

١) نسبه إليه حفيده السيد عبد الله بن الهادي بن الإمام يحيىٰ في «النبذة اليسيرة من سيرة الإمام يحيىٰ بن حمزة»(١).

٢) نسبه إليه الشوكاني في «البدر الطالع»(٢).

٣) نسبه إليه البغدادي في «إيضاح المكنون»(٣).

٤) نسبه إليه الزركلي في «الأعلام»(٤).

٥) نسبه إليه الواسعي في «تاريخ اليمن»(٥)، وذكر أنه وقع في ثمانية أجزاء، والحق أنه في أربع مجلدات.

٦) نسبه إليه في «معجم المؤلفين الزيدية»(٦).

---

(١) النبذة اليسيرة من سيرة الإمام يحيىٰ بن حمزة، (لوحة ٢أ).

(٢) البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني، دار المعرفة، بيروت، (٢/ ٣٣١).

(٣) إيضاح المكنون في الذيل علىٰ كشف الظنون، إسماعيل بن محمد أمين بن مير سليم الباباني البغدادي، عنىٰ بتصحيحه وطبعه علىٰ نسخة المؤلف: محمد شرف الدين بالتقايا رئيس أمور الدين، والمعلم رفعت بيلكه الكليسىٰ، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، (٤/ ٣٩).

(٤) الأعلام، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الزركلي، دار العلم للملايين، الطبعة: الخامسة عشر، ٢٠٠٢م، (٨/ ١٤٣).

(٥) تاريخ اليمن، الواسعي، ص٣٦.

(٦) أعلام المؤلفين الزيدية، عبد السلام بن عباس الوجيه، ص١١٢٩.

ولا عبرة لما كُتب على اللوحة الأولى من مخطوط كتاب الشامل رقم (١٦٠) بمكتبة (السيد محمد بن عبد العظيم الهادي) أن «هذا الكتاب يسمى بالشامل في أصول الدين الملقب بالكلام لإمام الحرمين عبد الملك الجويني المتوفي سنة ٤٧٨ هـ»، وقد ذكر في نهاية المخطوط أن بداية تأليفه في سنة ٧١١هـ، وكان الفراغ منه سنة ٧١٢هـ وهذا يعني أنه كان بعد وفاة الجويني بما يزيد عن قرنين من الزمان، كما أنه ثبت لدينا من خلال التحقيق ومقارنة النسخ أن هذا الكتاب هو للإمام يحيى بن حمزة عَلَيْهِ السَّلَامُ، فقد ذكر الإمام يحيى بن حمزة إحالات له في كتاب الشامل على مؤلفات أخرى له مثل كتاب «التمهيد» وغيره، وقد قمنا بالتحقق وإثبات ذلك في هوامش التحقيق.

فمثلاً: بعد أن تحدث عن فضائل الإمام عليّ بن أبي طالب يقول: «ومعلوم أن من كانت له هذه الخصال فهو أفضل من غيره، فهذا ما أردنا ذكره من الوجوه الدالة على فضله على جهة الاختصار، وقد ذكرنا الوجوه الدالة على فضله على وجوه أبسط مما ذكرناه هاهنا، فمن أرادها فليطالعها من كتاب «التمهيد»، فقد ذكرناها مفصلة هناك»[1].

❁ ثانياً: أهمية كتاب «الشامل لحقائق الأدلة العقلية وأصول المسائل الدينية»:

نرى أن كتاب **«الشامل لحقائق الأدلة العقلية وأصول المسائل الدينية»** للإمام يحيى بن حمزة يُعدّ من أهم الكتب الكلامية ليس في علم الكلام الزيدي وحسب وإنما في علم الكلام بوجه عام، وذلك للأسباب الآتية:

١) عالج الإمام يحيى بن حمزة في كتاب **«الشامل لحقائق الأدلة العقلية وأصول المسائل الدينية»** كل مسائل علم الكلام، بدءً من بيان معنى التوحيد وتوضيح أهمية هذا العلم وشرفه، ووجوب تعلمه، وبيان معنى الحد، والتصور والتصديق، وكيفية تكوين القضايا والانتقال من المقدمات للنتائج بطريقة صحيحة، ونقد طرق المتكلمين الخاطئة في الاستدلال على وجود الله وصفاته، وبيان ما يتعلق بالذات

(١) انظر قسم التحقيق، (ج/ ص).

الإلهية وأحكامها والأفعال الإلهية وما يتعلق بها من أحكام، إلىٰ أمور الإمامة وكل ما يتعلق بها من مسائل، حتىٰ إنه تكلم في التوبة والدعاء.

٢) ترجع أهمية هذا الكتاب إلىٰ منهج الإمام يحيىٰ بن حمزة في تأليفه وتصنيفه، فقد صنفه بطريقة تأليف وتصنيف الكتب العلمية في الجامعات والأكاديميات البحثية في عصرنا الحاضر، حيث ضمن مقدمة الكتاب منهج وخطة بحث تم في ضوءها تأليف الكتاب، وسنتناول فيما بعد هذا العنصر بالتفصيل.

٣) ترجع أهمية كتاب الشامل للإمام يحيىٰ بن حمزة إلىٰ منهجية هذا الإمام العَلَم، فلا يُبدي رأيًا في مسألة إلا بعد أن يعرض للآراء السابقة عليه من كل الفرق، ثم يرجح ما يراه صحيحًا من وجهة نظره ويقيم الدليل علىٰ ترجيحه، ويعرض رأيه مسبوقًا بقوله: «والمختار عندنا...».

٤) وترجع الأهمية الكبرىٰ لكتاب «**الشامل**»-من وجهة نظرنا- إلىٰ تلك الروح السائدة في كتاب «**الشامل**» حيث سادت الكتاب نزعة توفيقية بين المذاهب الكلامية تجلت في حرص الإمام يحيىٰ بن حمزة علىٰ إزالة الخلافات المتجذرة بين المذاهب الكلامية وذلك بعد تناوله للمسائل وعرضه للآراء المختلفة تجده يقول: «والخلاف في هذه المسألة بيننا وبين الأشاعرة خلاف لفظي»، وهو لا يقر بأن الخلاف لفظي في مسائل فرعية، وإنما في مسائل الخلاف الكبرىٰ بين المذاهب الكلامية، نحو مسألة رؤية الله، والكلام الإلهي، وغيرها من المسائل التي سنعرض لها فيما بعد.

٥) يمكن أن ندلل علىٰ أهمية كتاب «**الشامل**» من خلال موقف ناسخ النسخة (ج) وذلك أن ناسخ هذه النسخة كثيراً ما كان يُعلّق علىٰ آراء الإمام يحيىٰ بن حمزة الموضوعية، ونزعته التوفيقية، وكان يعترض علىٰ موقف الإمام يحيىٰ بن حمزة في ترضيه علىٰ الصحابة جيمعًا، خاصة الشيخان الكبيران أبو بكر وعمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، إلا أننا لاحظنا أن هذا الناسخ في السفر الرابع يكتب حاشية ويُسجل فيها اعترافه بما كان

عليـه من الخطأ، ويعترف بأن ما عليـه الإمام يحيىٰ بن حمزة في ترضيه علىٰ الصحابة هـو الحق، بل إنه يُعلن توبته ويسـتغفر الله عَزَّوَجَلَّ مما كان عليه، يقول الناسـخ معقباً علىٰ موقف الإمام يحيىٰ بن حمزة من أبي بكر وعمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: «انظر إلىٰ كلام الإمام يحيىٰ صلوات الله عليه، فهذا هو الانصاف والطريق البيضاء الذي يسـلم من سـلكها عن الردىٰ والألم، فهذا هو التشـيع المنجي، ثم أبحث في كتب أئمة الآل صلوات الله عليهـم، فلم نجد إلا مترحم عليهما أو متوقفاً، وقد كنت في الشـباب فيما مضىٰ أول طلبي للعلم سلكت مسلكاً لا حاجة لي فيه ولا يغني عند الله شيء، ولكن استغفر الله العظيم، اللهم عفواً اللهم عفواً، اللهم عفواً»[١].

وهذا التغير والتحول في موقف الناسـخ يُبنئك عن منهج الإمام يحيىٰ بن حمزة في كتابـه الماتع «**الشـامل لحقائق الأدلة العقلية وأصول المسـائل الدينية**» الذي لا تستطيع العقول إلا أن تُسلم بموضوعية هذا الإمام وبحرصه علىٰ عرض كل الآراء وترجيح الرأي الذي يُرجحه الدليل.

ولهذه الأسـباب نرىٰ أن كتاب «**الشامل لحقائق الأدلة العقلية وأصول المسائل الدينيـة**» من أهم الكتب الكلامية في الـتراث الزيدي بوجه خاص، وفي علم الكلام بوجه عام.

ثالثاً: أسباب تحقيق كتاب «الشامل لحقائق الأدلة العقلية وأصول المسائل الدينية»:

هناك أسباب عدة دفعتنا للعكوف علىٰ تحقيق هذا السفر النفيس:

١) يُعدّ كتاب «**الشـامل لحقائق الأدلـة العقلية وأصول المسـائل الدينية**» بحق وبجدارة من أهم أسفار علم الكلام بوجه عام، فهو لا يقل أهمية عن أمهات الكتب النفيسة في علم الكلام، وبوجه خاص يُعدّ من أهم كتب التراث الزيدي، كما أنه من جهة ثالثة يُعدّ هذا الكتاب من أهم ما كتب الإمام يحيىٰ بن حمزة.

(١) انظر قسم التحقيق، (ج/ ص).

٢) أن هذا الكتاب رغم أهميته ومكانته التي أشرت إليها آنفًا لم يسبق أن أقدم أحد علىٰ تحقيقه، فكان عدم نشر هذا الكتاب -من قبل- من أهم دوافعنا علىٰ تحقيق هذا العمل.

٣) دفعني علىٰ تحقيق هذا العمل ما لمسته من الإمام يحيىٰ بن حمزة من موضوعية وبُعد عن التعصب الأعمىٰ والتشدد البغيض لمذهب أو فرقة وذلك من خلال كتابه «**التمهيد**».



المبحث الثالث دراسة تحليلية لأبرز مسائل كتاب «الشامل لحقائق الأدلة العقلية وأصول المسائل الدينية»

سنعرض من خلال هذه الدراسة لأهم القضايا -من وجهة نظرنا- في كتاب **«الشامل لحقائق الأدلة العقلية وأصول المسائل الدينية» للإمام المؤيد بالله يحيىٰ بن حمزة**، ونتوقف عندها، ونلقي الضوء عليها، وسنقف عند قضايا ثلاثة نرىٰ أنها من الأهمية بمكان وهذه القضايا هي:

القضية الأولىٰ: منهجية تأليف كتاب **«الشامل لحقائق الأدلة العقلية وأصول المسائل الدينية»**.

القضية الثانية: منهج الإمام يحيىٰ بن حمزة في التفكير.

القضية الثالثة: النزعة التوفيقة بين المذاهب الكلامية عند الإمام يحيىٰ بن حمزة.

وبعد أن حددنا القضايا الثلاث -التي سنتكلم عنها- علىٰ وجه الإجمال، سنشير إليها فيما يلي بشيء من التفصيل.

۞ القضية الأولى: منهجية تأليف كتاب «الشامل لحقائق الأدلة العقلية وأصول المسائل الدينية».

يلفت انتباه القارئ منذ الوهلة الأولىٰ منهجية تأليف كتاب **«الشامل لحقائق الأدلة العقلية وأصول المسائل الدينية»** للإمام يحيىٰ بن حمزة فالكتاب تتصدره مقدمه اشتملت علىٰ الثناء الجميل علىٰ الله جلّ ثناؤه والصلاة علىٰ ختام رسله ثم يشير إلىٰ مكانة علم التوحيد وإلىٰ أهم الدراسات السابقة في هذا المجال، ثم يذكر دوافعه إلىٰ تأليف هذا الكتاب.

هذا كله بالإضافة إلىٰ اشتمال هذه المقدمة علىٰ منهج وخطة التأليف علىٰ النحو الذي يتم تدريسه الآن في الجامعات والأكاديميات البحثية في مرحلتي الماجستير والدكتوراة، وهذا ما أثار انتباهي منذ الوهلة الأولىٰ، وهو أن الإمام يحيىٰ بن حمزة يضع خطة بحث كاملة مكتملة الأركان في مقدمة الكتاب، فيذكر أولاً وبإجمال خطة العمل بوجه عام فيقول: «ورتبته علىٰ صدر، ومقدمة، وفنون أربعة».

ثم يشير إلىٰ تفاصيل هذه الإجمال، فيقول:

أما صدر الكتاب فمشتمل على مباحث أربعة:

البحث الأول: في ماهية التوحيد، وتفسير معناه.

البحث الثاني: في بيان شرفه، وذكر فضله علىٰ سائر العلوم.

البحث الثالث: في وجوب تعلّمه وتعليمه.

البحث الرابع: في متعلق وجوبه، هل يكون بالعين؟ أو بالكفاية؟

فهذه جملة ما يشتمل عليه صدر الكتاب.

وأما المقدمة: فهي مشتملة على أبواب خمسة:

الباب الأول: في تقسيم المعارف وكيفية تحصيل العلم بالحقائق.

الباب الثاني: في بيان قوانين الأدلة وذكر أقسامها.

الباب الثالث: في ذكر مسالك المتكلمين الإقناعية الفاسدة.

الباب الرابع: في الكلام علىٰ منكري الحقائق من أهل السفسطة.

الباب الخامس: في الكلام في النظر وما يتعلق به.

فهذه جملة ما اشتملت عليه هذه المقدمة.

وأمــا الفنــون الأربعة: فاعلــم أنه لمــا كان المقصود من هذا الكتــاب هو معرفة الذات وحكمها، ومعرفة الفعل وحكمه، لا جرم رتبنا الكلام فيه علىٰ فنون أربعة: فن في «الذات»، وفن في« الصفات»، وفن في «الأفعال»، وفن في «حكم الأفعال».

فأما الفن الأول من علوم هذا الكتاب وهو: «الكلام في إثبات الذات» فهو مشتمل على أبواب ثلاثة:

الباب الأول: في حدوث العالَم وما يتصل به.

الباب الثاني: في إثبات الصانع وما يتعلق به.

البــاب الثالــث: في الرد علىٰ الخارجين عن الإســلام من الملل الكفرية وســائر الأديان.

وأما الفن الثاني من علوم هذا الكتاب: وهو «الكلام في الصفات»، فهو مشتمل على أبواب أربعة:

الباب الأول: في إثبات الصفات الذاتية.

الباب الثاني: في الصفات الفعلية وما يتعلق بها.

الباب الثالث: في الصفات السلبية.

الباب الرابع: في إثبات الأسماء الواجبة لله تعالىٰ وما يتصل بذلك.

وأما الفن الثالث من علوم الكتاب: وهو «الكلام في الأفعال» فهو مشتمل على أنواع من الكلام يشملها أبواب خمسة:

الباب الأول: في التحسين والتقبيح العقليين وما يتعلق بهما.

الباب الثاني: في تقرير قاعدة الحكمة.

الباب الثالث: في الرد علىٰ من خالفنا من أهل القبلة.

الباب الرابع: في النبوات وذكر أحوال الأنبياء وما يتصل بذلك.

البـاب الخامس: في ذكر المعجز وكيفية دلالتـه علىٰ صدق صاحبه، وبيان وجه إعجازه وما يتعلق بذلك.

وأما الفن الرابع من علوم الكتاب وهو: «الكلام في أحكام الأفعال» فهو مشتمل علىٰ أبواب خمسة:

الباب الأول: في ذكر المستحق بالأفعال.

الباب الثاني: في صفات الثواب والعقاب.

الباب الثالث: في كيفية الإكفار في المذاهب الردئية وما يتعلق به.

الباب الرابع: في ذكر الأسماء والأحكام.

الباب الخامس: في ذكر الإمامة وما يتصل بها من تفاريق المسائل.

وهذا التفصيل لبيان مسائل الكتاب يُظهر لنا مسألتين في غاية الأهمية:

المسألة الأولىٰ: منهجية العقل العربي المنظمة:

ففـي هذا الوقـت العصيب الـذي تمر به أمتنـا العربية والإسـلامية من الإنهزام النفسـي، والأنبهـار بالعقل الغربي والاستسـلام لإدعـاءات لا تجلـب إلا التبعية والاستعباد لنا ولأمتنا، نجد في تراثنا الأدلة الواضحة والبراهين الساطعة، والحقائق الدامغة، التي تخرس لسـان كل إدعاء كاذب، وتـرد علىٰ كل دليل مغلوط، فها هو العقل العربي يُقدم منهجية التأليف في صورة لم تُعهد من قبل علىٰ النحو الذي يتم تدريسه في الجامعات والأكاديميات البحثية المرموقة.

المسألة الثانية: منهجية الإمام يحيىٰ بن حمزة:

ما اتسـم عقل بمنهجية علمية إلا انعكس علىٰ تفكيـره بموضوعية نزيهة، وبُعدٌ عـن ضيق الأفـق، والتعصب الأعمىٰ، والتشـدد البغيـض، والتمذهـب الطائفي،

والتشرذم الحزبي، ولعل هذا من أهم ما تميز به الإمام المؤيد بالله يحيىٰ بن حمزة، إذ يمكن لنا القول: إن السبب الرئيس الذي جعل الإمام يحيىٰ بن حمزة يتمتع بهذا القدر من الموضوعية، هو ما اتسم به تفكيره من المنهجية العلمية التي لا تنتصر إلا للدليل، فتجده في مواطن كثيرة لا ينتصر إلا للحق، ولا يلتفت إلىٰ المذهبية والطائفية، فعلىٰ سبيل المثال تجده يؤلف عملاً مستقلاً يُبين فيه فضل الصحابة «أطواق الحمامة في حمل الصحابة علىٰ السلامة»، ويترضىٰ في أكثر من عمل له عن الصحابة جميعهم، ويهاجم ويُفسّق من ينال منهم ويقلل من مكانتهم وقدرهم.

۞ القضية الثانية: منهج الإمام يحي بن حمزة في التفكير.

يمكن لنا أن نكشف بجلاء من خلال مجموعة من النصوص عن منهج التفكير لدىٰ الإمام يحيىٰ بن حمزة

أولاً: عقلية منطقية تقوم على تحرير المصطلحات:

اتسم الإمام يحيىٰ بن حمزة بعقلية منهجية علمية منطقية تنطلق من البديهيات التي تتلاقىٰ عندها العقول، فيبدأ من قضية تحرير المصطلح، وهذه هي المسألة الأهم عند أي نقاش، ونستطيع أن نكشف عن منهجية الإمام يحيىٰ بن حمزة في هذه المسألة من خلال جوابه علىٰ افتراض وشُبهة يرمي بها أحد المخالفين مؤداها أننا نجد الكثير من الآراء المتناقضة المتضاربة في القضية الواحدة، وأصحاب كل مذهب يتمسكون برأيهم، ويتصورون أنهم فقط هم من علىٰ صواب، ومن سواهم يكون علىٰ خطأ، فإذا لم نستطع التمييز بين هذه الآراء المتناقضة فهذا يعني أنها كلها صواب.

ويصيغ الإمام يحيىٰ بن حمزة هذه الشُبهة بقوله: لا يقال: إنَّا نجد أهل القبلة مفترقين إلىٰ فرقٍ كثيرةٍ كل واحد منهم قد اختار مذهبًا وقطع بصحته، وجزم به، ويدّعي أنه قد بحث عنه ونظر فيه واجتهد في تصحيحه، وأمعن في الوصول إلىٰ

حقيقته، ثم إذا اجتمعوا للمناظرة كان السيف يضاربه، وكل من كان منهم أحذق كان أقدر علىٰ ترويج مذهبه، ثم إن الغالب لإنسان ربما صار مغلوبًا لإنسان آخر فوقه في الذكاء والكياسة، فإذا كان الأمر هكذا فكيف السبيل إلىٰ التمييز بين الصحيح والفاسد، والحق عن الباطل، وإذا لم نجد شيئًا يمكن التمييز به دل علىٰ أنها أدلة متكافئة وشُبه متقابلة[١].

ويرد الإمام يحيىٰ علىٰ هذه الشُبهة بوجهين يظهر منهما منهجيته:

الوجه الأول: قوله: هذا كلام من تحيّر ولم يُحط علمًا بشيء من الحقائق واعتاص عليه فهمها، فهو في حيرة من أمره، وعلىٰ غير بصيرة من دينه، فالمعيار الصادق والفيصل الفارق بين صحيح العقائد وسقيمها ومُعوّجها وقويمها هو النظر الذي مهدنا قاعدته وأظهرنا حقيقته، فمتىٰ حصل علىٰ تلك الكيفية التي فصّلنَها والقاعدة التي قررناها، أفاد الغرض وحصل به اليقين في أمرٍ وزال به اللبس عن كل خفي[٢].

فالإمام يحيىٰ بن حمزة يرىٰ أن أول خطوات البحث عن الحقيقة تبدأ من تحرير المصطلحات مما يكتنفها من غموض أو لبس، والوقوف علىٰ حقيقة ماهياتها، وضبطها عن طريق تحديدها تحديداً يجليها بكل وضوح بحيث تذوب الاختلافات وتتلاقىٰ العقول والآراء علىٰ كلمة سواء.

وهذه الخطوة هي الخطوة الأساس التي إذا ما تمت ضمن الباحث سلامة مقدماته، وبالتالي ضمن الوصول لنتائج سليمة شريطة التزامه بمناهج عقلية صحيحة تضمن صحة الانتقال من المقدمات إلىٰ النتائج، وهنا تكون النتيجة لا شك في صحتها وسلامتها.

---

(١) انظر قسم التحقيق، (١/ ٢٣٥).

(٢) انظر قسم التحقيق، (١/ ٢٣٥).

إن ميدان البحث الذي يُترك دون تحديد المصطلح تجد مواطن الزلل فيه جمّة، وتكثر فيه الخلافات، وتطول النزاعات، ويحتدم الشجار، وتمتلىء النفوس بأمراض الحسد والغل والحقد والضغينة، ويصل الأمر إلىٰ حد التخوين وربما التكفير بل قد يصل الأمر إلىٰ المقاتلة.

ولنضرب لذلك مثالاً ليتضح المقصود: فإن من أكثر القضايا التي عظم فيها الخلاف بين الفرق الكلامية ووصل فيها النزاع إلىٰ درجة التكفير قضية «هل القرآن مخلوق حادث؟ أم قديم أزلي؟».

فإن المعتزلة والأشاعرة عند التحقيق تجدهم يقولون: إن القرآن الذي هو كلام الله غير مخلوق، أما الصوت المسموع والكلام المتلو من العباد فهو مخلوق، وهذه القضية علىٰ هذا النحو لا خلاف عليها بين الأشاعرة والمعتزلة وكلاهما يقول بذلك، ولكن السبب في تعاظم هذه القضية هو عدم تحرير المصطلح منذ بدء البحث في القضية، والمتتبع المتحقق لهذه المسألة عند العلماء المحققين من المعتزلة والأشاعرة يكتشف أنهم يقولون أن الخلاف في المسألة هو خلاف لفظي، أي أن غاية الفريقان واحدة، ولكن كل فريق يتكلم ويقصد بكلامه خلاف ما يقصده الطرف الآخر، وهذا ما نعنيه بأهمية تحرير المصطلح.

الوجه الثاني: يرىٰ الإمام يحيىٰ أن الإفحام ليس دلالة علىٰ الحق، والانقطاع ليس علامة للباطل، فكم من مُفحِم والباطل معه، وكم من منقطع والحق بيده، نعم إن فائدة المناظرة ليست إلا محاولة كل واحد من الخصمين تنبيه الآخر علىٰ مواضع الغلط، فلا يمتنع أن يكون أحدهما مختصًا بنوع من الذكاء والكياسة، فيكون أكثر تسلطًا علىٰ الإلزام وأسرع في الإحواص والإفحام، وذاك عن معرفة الصحيح والفاسد بمعزل[1].

---

(١) انظر قسم التحقيق، (١/ ٢٣٦).

يظهر هذا النص مدىٰ منهجية الإمام يحيىٰ وعقلانيته في تبني الآراء، وتأسيسها علىٰ منهج نظري عقلي سليم، لا يتخلله شك، ولا يعتريه عوار، كما يُظهر موضوعية رصينة لا تتخبطها الأهواء، وتطيح بها الرياح في كل وادي، وتشتتها العواصف في كل مهب.

إن المنهج الذي يقوم علىٰ تحديد الحدود وبيانها، وإزالة ما يكتنفها من كل غموض ولبس، حريٌ به أن يصل لحقيقة يقر كل صاحب عقل سليم.

ثانياً: القول بتأويل ظاهر النصوص التي تُشعر بخلاف التنزيه:

عرّف الجرجاني التأويل بأنه صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلىٰ معنىٰ يحتمله، إذا كان المحتمل الذي يراه موافقًا للكتاب والسُنَّة، مثل قوله تعالىٰ: ﴿يُخْرِجُ ٱلْحَىَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ﴾ [الأنعام: ٩٥] إن أراد به إخراج الطير من البيضة كان تفسيرًا، وإن أراد به إخراج المؤمن من الكافر، أو العالم من الجاهل؛ كان تأويلًا[١].

وقضية التأويل من القضايا التي اختلفت حولها المذاهب الكلامية، فهناك من يتمسك بظاهر النص الحرفي ويرفض التأويل كالخوارج، وهناك من أفرط في استخدام التأويل وادعىٰ أن تحت كل حرف في القرآن معنىٰ باطن، مثل الشيعة الإسماعيلية[٢].

ولما كانت الفضيلة هي وسط بين طرفين كلاهما رذيلة، كان كل من الإفراط والتفريط أمر مرذول للبعد عن الفضيلة، لهذا كان المنهج الوسطي المعتدل منهج بين بين، بمعنىٰ أنه منهج ليس فيه إفراط ولا تفريط، بعيد عن الغلو والتشدد، بعيد عن التهاون والتفريط.

---

(١) كتاب التعريفات، علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني، ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الأولىٰ ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م، ص٥٠.

(٢) تاريخ الفلسفة الإسلامية، هنري كوربان، ترجمة نصير مروة، حسن قبيسي، مراجعة وتقديم موسىٰ الصدر، عارف تامر، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، ط٢، ١٩٩٨م، ص٧١، إشكالية التأويل بين كل من الغزالي وابن رشد، د. أحمد عبد المهيمن، تصدير د. عاطف العراقي، دار الوفاء، الإسكندرية، ط١، ٢٠٠١م، ص٩٤ وما بعدها.

فيلجأ العلماء إلىٰ التأويل في إطار محدد وهو إذا تعارض ظاهر النص مع مقتضىٰ ما يؤذن به الشرع من كمال التنزيه الواجب لله تعالىٰ، وفي هذا يقول الإمام يحيىٰ بن حمزة: «لما ثبت ببرهان العقل أنه تعالىٰ حكيم لا يفعل شيئًا من القبائح، لعلمه بقبحها وعلمه باستغنائه عنها، وتقررت قواعد الحكمة بالأدلة التي أسلفناها. فإذا تمهد ما قلناه ثم ورد شيء من ظواهر الشرع يؤذن بنقيض ما قلناه، وجب تأويله علىٰ مقتضىٰ ما ذكرناه، لأنَّا قد قررنا فيما سلف أن حمل الأدلة العقلية علىٰ غير مدلولاتها محال لا يمكن تصوره، وحمل أدلة الخطاب علىٰ المجاز محتمل، فإذا تعارضا فلا شك ولا مرية أن التصرف في المحتمل أولىٰ من التصرف في غير المحتمل، فيجب تنزيلها علىٰ معاني تلائم الأدلة العقلية، لأنَّا لو لم نحملها علىٰ ما ذكرنا لأدىٰ إلىٰ تناقض الأدلة، وأنه محال»[١].

ثالثاً: القول بكرامات الأولياء:

يؤمن أهل السُنَّة والشيعة بكرامات الأولياء خلافاً للمعتزلة، يقول أبو جعفر الطحاوي في «عقيدته»: «ونؤمن بما جاء من كراماتهم، وصح عن الثقات من رواياتهم»[٢].

وعلىٰ الرغم من أن موقف المعتزلة من رفض كرامات الأولياء مبني علىٰ موقفهم من امتناع خرق العادات، إلا أنهم يقرون بحصول المعجزات للأنبياء عَلَيْهِمُ السَّلَامُ[٣]،

(١) انظر قسم التحقيق (٣/ ١٥٥)..

(٢) شرح العقيدة الطحاوية، صدر الدين محمد بن علاء الدين عليّ بن محمد ابن أبي العز الحنفي، الأذرعي الصالحي الدمشقي، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، عبد الله بن المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٤١١هـ - ١٩٩٠م، (٢/ ٧٤٦).

(٣) المغني في أبواب العدل، القاضي عبد الجبار، كتاب التنبؤات والمعجزات، تحقيق د. محمود محمد قاسم، مراجعة د. إبراهيم مدكور، إشراف د. طه حسين، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٥٨م، (١٥/ ٢٠٠)، شرح الأصول الخمسة، أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، تحقيق د. عبدالكريم عثمان، مكتبة وهبة، ط ٣، ١٩٩٦م، ص٥٦٨، المجموع في المحيط بالتكليف، تحقيق الأب جين يوسف هوبن اليسوعي، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٦٢، (٣/ ٤٥١).

ويميزون بين المعجزة وأعمال السحرة، ويرون أن المعجزة لا تكون إلا بتأييد من الله للنبي[(١)].

ويقول الإمام يحيىٰ بن حمزة بكرامات الأولياء خلافاً لما ذهبت إليه جماهير المعتزلة، يقول: «وذهب الشيخ أبو الحسين والمحققون من الأشعرية كالغزالي والجويني وصاحب «النهاية» وغيرهم إلىٰ جواز ظهورها عليهم، وهذا هو المختار، وهو الذي ذهب إليه أئمة الزيدية ومن تابعهم من علماء الدين»[(٢)].

رابعاً: منهج الإمام في التكفير:

تعد قضية التكفير من القضايا التي ابتليت بها أمتنا، فتجد الكثير ممن ليس لهم أدنىٰ حظ من علم، ولم يتوفر لهم النصيب الوافر من الأدوات المعرفية التي تمكنهم من استنباط الأحكام لا يتورعون عن الخوض في هذه القضية الشائكة التي لا يستطيع الولوج إليها أي أحد، فهي كالبحر الغادر المتلاطم أمواجه، العاتية رياحه، وكيف لا؟ والفرق بين الإيمان والكفر كلمة، ولكن إذا كان المرء يُعرف إسلامه بنطق كلمة التوحيد، فليس لأي أحد أن ينفي عنه إسلامه، لأن الإيمان هو تسليم القلب

---

(١) راجع المغني في أبواب العدل، القاضي عبد الجبار، (١٥/ ١٦٨ وما بعدها)، شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبدالجبار بن أحمد، ص ٥٦٨، الفائق في أصول الدين، محمود بن محمد الملاحمي، تحقيق د. فيصل بدير عون، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، ٢٠١٠م، ص٣١١.

(٢) انظر قسم التحقيق (٣/ ٤٣٩)، المطالب العالية من العلم الإلهي، الفخر الرازي،، تحقيق: د. أحمد حجازي السقا، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١، ١٩٨٧م، (٨/ ١٣٧)، وله أيضاً كتاب الأربعين في أصول الدين، فخر الدين الرازي، دراسة وتحقيق د. عبد الله إسماعيل، د. إبراهيم سليمان، مجمع البحوث الإسلامية، القاهرة ٢٠٢٠م، (٢/ ١٠٩٤)، وله أيضاً نهاية العقول في دراية الأصول، الفخر الرازي، تحقيق: سعيد فوده، دار الذخائر، بيروت، ٢٠١٥م، (٣/ ٥٤٦)، الإرشاد إلىٰ قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، أبو المعالي الجويني، تحقيق د. أحمد عبد الرحيم السايح وتوفيق علىٰ وهبة، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط ١، ٢٠٠٩م، ص٣١٦، الاقتصاد في الاعتقاد، أبو حامد الغزالي، وضع حواشيه عبد الله محمد الخليلي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ٢٠٠٤م، ص١٠٧.

في المقام الأول، ولما تعجل أسامة بن زيد في قتل من نطق بالشهادة ظناً منه أنه ما نطقها إلا خوفاً من القتل، نزل قول الله تعالىٰ: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا ضَرَبۡتُمۡ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ فَتَبَيَّنُواْ وَلَا تَقُولُواْ لِمَنۡ أَلۡقَىٰٓ إِلَيۡكُمُ ٱلسَّلَٰمَ لَسۡتَ مُؤۡمِنٗا ﴾ [النساء: ٩٤].

فعن أسامة بن زيد: {**بعثَنا رسولُ اللهِ ﷺ إلىٰ الحُرَقةِ مِن جُهينةَ فصبَّحْنا القومَ فهزَمْناهم قال: ولحِقْتُ أنا ورجلٌ مِن الأنصارِ رجلًا منهم فلمّا غشِيناه قال: لا إلهَ إلّا اللهُ فكفَّ عنه الأنصاريُّ وطعَنْتُه برُمحي فقتَلْتُه فلمّا قدِمْنا بلَغ ذلك النَّبيَّ ﷺ فقال: «يا أسامةُ قتَلْتَه بعدَما قال: لا إلهَ إلّا اللهُ» ! قال: قُلْتُ: يا رسولَ اللهِ إنّما قال مُتعوِّذًا فقال: «طعَنْتَه بعدَما قال لا إلهَ إلّا اللهُ» ! فما زال يُكرِّرُها حتّىٰ تمنَّيْتُ أنْ لم أكُنْ أسلَمْتُ قبْلَ ذلك اليومِ**}(١).

وعلىٰ هذا فإنه إذا كان من السهل علينا أن نحكم بالإسلام لأي أحد فإن عكس هذا الأمر ليس بنفس السهولة، بمعنىٰ أنه ليس لأي أحد أن ينفي ويسلب الإسلام عن أي مسلم نطق بكلمة التوحيد، إلا إذا توفرت فيه شروط معينة توقف عند العلماء طويلاً.

ولهذا فإن الإمام يحيىٰ بن حمزة يحذّر من مسألة الخوض في التكفير بغير علم وينبه علىٰ خطورة الأمر فيقول: «اعلم أن الخوض في الإكفار صعب، ومضطرب النظر فيه ضيق، ومسالكه دقيقة غامضة، وهي مقصورة علىٰ نظر الشرع وتصرفه، ولا مجال للعقول في إثباته، وإنما مورده النصوصات القرآنية، والقواطع السمعية، ولغموضه اتسع فيه الخلاف، وكان فيه معظم الزلل، فنقول: حق علىٰ من خاض فيه أن يتقي الله في خوضه، وأن ينظر فيه بعين البصيرة، ويكون معوّلًا في جميع أحواله علىٰ الإنصاف، ويعزل عن نفسه جانب العصبية لمذهبه، والشغف بمحبة

(١) الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، محمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ بن مَعْبدَ، التميمي، أبو حاتم، الدارمي، البُستي (المتوفىٰ: ٣٥٤هـ)، ترتيب: الأمير علاء الدين علي بن بلبان الفارسي (المتوفىٰ: ٧٣٩ هـ)، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه: شعيب الأرنؤوط، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة: الأولىٰ، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م، (٤٧٥١)، إسناده صحيح علىٰ شرط الشيخين.

سلفه، ولا يقدم عليه إلا بقاطع شرعي، ومسلك نقلي يعذره عند الله، وحقه إذا لم يجد نصًا يعوّل عليه، ولا موئلًا يستند إليه؛ أن يكون التوقف له أولىٰ، والإحجام له عن الهجوم بغير بصيرة أزكىٰ»(١).

ويتضح من النص السابق أن الإمام يحيىٰ بن حمزة يقصر مسألة التكفير علىٰ ما نص عليه الشرع فقط، ولا يكون إلا بدليل ظاهر وبيّن، وإن لم يكن هناك دليل بيّن علىٰ الكفر فالأولىٰ والأسلم بل والأوجب هو التوقف في الحكم.

وفي موضع آخر يقول الإمام يحيىٰ بن حمزة: «المأخوذ علىٰ كل من تكلم في إكفار أهل القبلة أن يتقي الله في خوضه، وأن يُمعن النظر وألا يتسرع إلىٰ الإكفار بأول خاطر، فإن النظر فيه يدق، والخطأ فيه عظيم، فإن ظهر له الدليل ووضح، فلا حرج في الإكفار لمن قام الدليل علىٰ كفره من أهل القبلة وغيرهم، وإن لم يتضح له دليل؛ فلا ضير عليه في الكف والتوقف»(٢).

ويا ليت هؤلاء المتسرعين في إصدار فتاوىٰ وأحكام التكفير يستمعون لهذا الكلام النفيس من هذا الإمام العَلم الإمام يحيىٰ بن حمزة في معالجة قضية التكفير، فإنك تجد في عصرنا هذا من يُكّفر حكومات بل ودولاً بأكملها، ولا يتورع في تعميمه هذا، ولا يتقي الله في حكمه علىٰ من ثبت إسلامه بالكفر، ولا يخشىٰ أن يقع حتىٰ تحت طائلة حديث يرويه عبد الله بن عمر: (مَن قال لأخيهِ: يا كافِرُ، فقد باءَ بها أحَدُهما)(٣).

(١) انظر قسم التحقيق (٤/ ٢٣٥).
(٢) انظر قسم التحقيق (٤/ ٣٠٠).
(٣) صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم البخاري، ط ١، دار ابن كثير، بيروت، ١٤٢٣ هـ- ٢٠٠٢م، رقم (٦١٠٣)، وصحيح مسلم، للإمام الحافظ مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، ط ٢، (٢٠٠٠ م)، دار السلام للنشر والتوزيع، الرياض، رقم (٦٠)، ومسند الإمام أحمد ابن حنبل، للإمام الحافظ أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني، تحقيق مجموعة من العلماء بإشراف شعيب الأرنؤوط، ط ١، ١٩٩٥ هـ، مؤسسة الرسالة، لبنان، (٥٩١٤).

خامساً: الإقامة في دار الكفر:

خلق الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ الأرض ولم يجعل فيها حواجز وحدود تمنع من أن يقيم أي إنسان في أي مكان من الأرض شاء، وما وضعت الحدود بين الدول إلا لأغراض تنظيمية بين دول، أو لأطماع إستعمارية بين دول أخرىٰ، ولكن ما يخصنا هنا للحديث عنه هو ما نحن بصدده وهو ما حكم إقامة المسلم في بلد الكفر؟

فهناك من يحكم بتحريم إقامة المسلم في بلاد الكفر[1]، ويحتج بأحاديث صحيحة، لكن فات هؤلاء الاحتكام إلىٰ مقاصد الشريعة، وأنه لابد من معرفة المقصد من الحكم الشرعي في هذه الأحاديث التي يستند إليها هؤلاء، وهل هناك من المصالح الدينية والدنيوية التي تعود علىٰ الفرد والمجتمع المسلم من الإقامة في بلاد الكفر أم لا؟

يتناول الإمام يحيىٰ بن حمزة هذه القضية قائلاً: لا يقال: إذا كان الغالب في هذه البلدة ظهور الكفر في الجوامع والأسواق والطرقات والمحافل، ولا يمكنه المنع من ذلك ولا النكير، ففي مقامه في هذه البلدة والحال ما ذكرنا إذلال للدين، وحط لقدره، فيجب عليه الانتقال عنه[2].

لأنَّا نقول: هذا فاسد، فإنَّا لا نسلم أن في مقامه في هذه البلدة إذلالًا للدين، فإن المعلوم أن رسول الله صلىٰ الله عليه وآله وسلم كان مقيمًا في مكة، وكان الكفر والشرك فيها ظاهرًا علىٰ رؤوس الأشهاد، ومع ذلك فإنه لم يحرم المقام عليه هو وأصحابه فيها مهما كان مظهرًا للدين في أصحابه وفي موضعه؛ وبحيث يمكنه، فهكذا القول فيما نحن فيه إذا كان الإنسان مظهرًا للدين في نفسه، وفيمن يختصه،

---

(١) راجع مجموع فتاوىٰ ابن باز، أشرف علىٰ جمعه وطبعه: محمد بن سعد الشويعر، دار القاسم للنشر، الرياض، (٩/ ٤٠٢ وما بعدها)، (٢٨/ ٢٣٨).

(٢) انظر قسم التحقيق (٤/ ٣٣٤)..

فلا جرم يحل له المقام ولا يضره ظهور الكفر فيه، إذا لم يكن له قدرة على المنع منه، وليس في وقوفه إذلال للدين كما زعموا.

بل نزيد ونقول: لا يمتنع أن يتوجه الوقوف في مثل هذه البلدة التي وصفنا حالها لأن العلماء لو هجروا الأمصار التي يظهر فيها الجبر والتشبيه، وامتنعوا عن دخولها، والوقوف فيها لكثرت هذه البدعة، ولفشا الدخول فيها، ولكان الناس أسرع إلى الفساد وأقرب إلى الدخول في هذه المذاهب الرديئة الفاسدة، فلو جعلنا هذا وجهًا في وجوب المقام لكان أولى وأحق[1].

ويتبين لنا من خلال هذا النص السابق للإمام يحيى بن حمزة أنه لا يرى أن مجرد الإقامة في بلاد الكفر أمر جائز وحسب؛ بل إنه ربما يذهب بكلامه هذا إلى حد القول بوجوب الإقامة في هذه البلاد وعدم ترك أي قطر من الأقطار خاليـًا من قائم يدعو للحق.

✿ القضية الثالثة: النزعة التوفيقة بين المذاهب الكلامية عند الإمام يحي بن حمزة.

ولعل سائل يسأل: لماذا التركيز على هذه القضية دون غيرها من قضايا الكتاب؟

أقول جوابـًا على هذا السؤال: إن الله عز اسمه وجلّ ثناؤه ذكر في كتابه الكريم: ﴿وَإِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمۡ أُمَّةً وَٰحِدَةً﴾ [المؤمنون: ٥٢]، فقد جعل الله هذه الأمة أمة واحدة، ربها واحد، ونبيها واحد، وكتابها واحد، فإن اجتمعت هذه الأمة على كتاب ربها وسُنَّة نبيها سادت وقادت، وإن تخلت عن الكتاب والسُنَّة تفرقت وتشرذمت ومن ثم تكون في أذناب الأمم.

إن آفة أمتنا هو التفرق والتشرذم، وهذه الآفة ليست وليدة العصر الحديث ومشكلاته، وإنما هي آفة قديمة ابتليت بها الأمة بعد وفاة النبي صلوات ربي وسلامه عليه وانتقاله إلى الرفيق الأعلى، فبمجرد وفاته النبي نشب أول خلاف

---

(١) انظر قسم التحقيق (٤/ ٣٣٤).

بين المسلمين في سقيفة بني ساعدة هذا الخلاف الذي ما زالت آثاره باقية وممتدة إلىٰ يومنا هذا، عانت منه الأمة الإسلامية وما زالت تعاني.

وقد تكلم في ذلك كل علماء الأمة الإسلامية مُزيلين كل لبس، موضحين كل غموض، مُبيّين كل أمرٍ دق، وذلك لإدراكهم أنه لا سبيل لهذه الأمة كي ترتقي مراقي العلا إلا بوحدة الصف، وتوحيد الكلمة، ونبذ الفرقة والتشرذم، والبعد عن التعصب الأعمىٰ والتمذهب البغيض.

ويُعدّ الإمام يحيىٰ بن حمزة أحد الداعين إلىٰ التوفيق بين المذاهب الكلامية، وجمع كلمة المسلمين علىٰ كلمة سواء، ويمكن لنا إبراز نزعة الإمام التوفيقية من خلال مناقشة القضايا الآتية:

أولاً: الدعوة لوحدة الكلمة وتوحيد الصف بين المذاهب الكلامية عند مجادلة الخصوم غير المسلمين:

تظهر نزعة الإمام يحيىٰ بن حمزة التوفيقية بين المذاهب الكلامية في السفر الثاني من أسفار كتابه «**الشامل لحقائق الأدلة العقلية وأصول المسائل الدينية**» في الرد علىٰ الملاحدة من المجوس وتحديداً في الفصل الثاني «في الرد عليهم في هذه المذاهب المنكره» حيث يقول: «في بطلان مقالاتهم باستحالة إضافة هذه الآلام والأسقام إلىٰ الله، فنكلمهم تارة بمذهب المعتزلة، وتارة بمذهب الأشعرية، ونكون عليهم يدًا واحدة، عند الشدائد تذهب الأحقاد»[1].

وهذا الكلام من الإمام يحيىٰ بن حمزة يُظهر لنا أنه علىٰ الرغم من وجود اختلافات بين المذاهب الكلامية إلا أن هذه الاختلافات أمر عارض، وليس أمر جوهري، وهي أشبه ما تكون بالاختلافات بين أفراد النوع الواحد، فبالرغم من أن

---

(١) انظر قسم التحقيق (٢/ ٤٤).

أفراد النوع الواحد توجد بينهم اختلافات، إلا أنهم جميعًا يشتركون في أمور تجمع بينهم ويندرجون جميعًا تحت نوع واحد ويشملهم جنس عام.

فعلىٰ الرغم من وجود اختلافات في بعض الرؤىٰ للعديد من القضايا بين المعتزلة والأشاعرة، إلا أن الإمام يحيىٰ بن حمزة حين يرد علىٰ المجوس يجمع بين طريقة كل من المعتزلة والأشاعرة في منهج واحد للرد علىٰ شُبه المجوس، تاركًا خلف ظهره تلك الخلافات التي بين المعتزلة والأشاعرة.

ويا لها من دعوة لو تمسكت به الأمة في هذا الوقت الراهن في وجه أعدائها المتربصون لها، «ونكون عليهم يدًا واحدة، عند الشدائد تذهب الأحقاد»[١].

ثانياً: التأكيد على مسائل الخلاف فيها لفظي:

من مظاهر التوفيق بين المذاهب الكلامية عند الإمام يحيىٰ بن حمزة محاولته التأكيد علىٰ إبراز المسائل الخلافية التي عظم النزاع حولها، وهي في حقيقة الأمر مسائل الخلاف فيها خلاف لفظي، ومن هذه المسائل ما يلي:

١) التوفيق بين المذاهب الكلامية في مسألة القول بالعلة والمعلول في الأمور التي يجب إسنادها إلىٰ الله تعالىٰ:

يذكر الإمام يحيىٰ بن حمزة أن الخلاف في هذه المسائل بين المعتزلة والزيدية والكُلابية ومتأخري الأشاعرة بدءً من الجويني إنما هو خلاف لفظي يقول الإمام يحيىٰ بن حمزة: «واعلم أن الخلاف ... بيننا وبين ... الكُلّابية والفريق الثاني من الأشعرية فيقرب أن يكون الخلاف بيننا وبينهم لفظيًا، لأنهم لا يقولون بالعلة والمعلول، بل القدرة عندهم هي نفس القادرية، والعلم عندهم هو نفس العالِمية، ولهذا قالوا: إن هذه المعاني ليست مغايرة لذات الله تعالىٰ، ولا هي في أنفسها متغايرة، وهذا هو بعينه مذهب الشيخ أبي هاشم»[٢].

---

(١) انظر قسم التحقيق، (٢/ ٤٤).

(٢) انظر قسم التحقيق، (٢/ ٢٢٩).

٢) التوفيق بين المذاهب الكلامية في مسألة خلق القرآن الكريم[١]:

من الأمور التي عظم فيها النزاع بين المسلمين حتىٰ صارت فتنة من الفتن التي عصفت بالأمة تلك الفتنة المعروفة بـ«فتنة خلق القرآن»، وعند تحرير المصطلحات لهذه القضية، يزول اللبس وتنكشف الحقيقة ويسطع نورها، وتتلاقىٰ العقول علىٰ كلمة سواء، يقول الإمام يحيىٰ بن حمزة: «اعلم أنه لا خلاف بيننا وبين محققي الأشعرية في حدوث هذه الحروف والأصوات، والعلم بحدوثها وسبق العدم لها ضروري... وإنما نحكي الخلاف في حدوثها عن شذوذٍ من الحنابلة والحشوية زعموا أن هذا القرآن المتلو في المحاريب المكتوب في المصاحف قديم مع الله تعالىٰ، وهذا خطأ عظيم وجهل كبير بحقيقة القديم والحادث»[٢].

٣) التوفيق بين المذاهب الكلامية في مسألة رؤية الله[٣]:

(١) ينظر: المطالب العالية من العلم الإلهي، الرازي(٣/ ١٩٩)، كتاب الأربعين في أصول الدين، الرازي(١/ ٥٤٩)، المسائل الخمسون في أصول الدين، فخر الدين الرازي، تحقيق: د. أحمد حجازي السقا، المكتب الثقافي، القاهرة، ط٢، ١٩٩٠م، ص٢٧٩، نهاية العقول، الرازي، (٢/ ٣٠٣)، ومحصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، الرازي، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، بدون تاريخ، ص١٧٢، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، أبو بكر الباقلاني، تحقيق محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، ط ٢، ٢٠٠٠م، ص٣٦، وللمعتزلة مذهب في صفة الكلام خالفوا فيه الأشعرية ينظر: بالتفصيل المغني في أبواب العدل، خلق القرآن، تحقيق: إبراهيم الأبياري، (٧/ ٥٥)، شرح الأصول الخمسة، ابن أبي هاشم، ص٥٢٩.

(٢) انظر قسم التحقيق، (٢/ ٣٣٤).

(٣) ينظر للمزيد عن مسألة رؤية الله: المطالب العالية من العلم الإلهي، (٢/ ٨٧)، كتاب الأربعين في أصول الدين، (١/ ٦٦٣)، المسائل الخمسون في أصول الدين، الرازي، ص٢٩١، ونهاية العقول، الرازي، (٣/ ٧)، كتاب التمهيد، الباقلاني، تحقيق: ريتشارد يوسف مكارثي، ص٢٦٧، المكتبة الشرقية، بيروت، ١٩٥٧، الإرشاد، الجويني، ص١٧٦، أبكار الأفكار في أصول الدين، سيف الدين الآمدي، تحقيق د. أحمد محمد المهدي، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، ط٢، ٢٠٠٤، (١/ ٤٩١)، شرح المقاصد، سعد الدين التفتازاني، تحقيق د. عبد الرحمن عميرة، تصدير الشيخ صالح موسىٰ شرف، عالم الكتب، بيروت، ط ٢، ١٩٩٨م، (٤/ ١٨١)، وراجع مذهب المعتزلة في الرؤية في: المختصر في أصول الدين، القاضي عبد الجبار،=

من القضايا التي تسببت في الكثير من الخلافات والنزاعات بين المذاهب الكلامية قضية «رؤية الله» وذلك لما يتصل بهذه المسألة من أمور تتعلق بإمكان الذات الإلهية للرؤية.

ومما يثير إعجابنا بالإمام يحيىٰ بن حمزة تأكيده علىٰ مسائل الخلافات اللفظية بين الفرق الكلامية، وذلك محاولة منه لرأب الصدع بين أبناء الأمة، وجمع كلمة المسلمين، يقول: «واعلم أن التحقيق عندي أن الخلاف بيننا وبين المحققين من متأخري الأشعرية في هذه المسألة إنما هو من حيث اللفظ، وأما المعنىٰ فنحن متفقون عليه. وبيانه: أن الغزالي ذكر في كتابه «الاقتصاد» أن الرؤية عبارة عن تجلي مخصوص لا تنكره العقول، وهذا هو الذي نريده بالعلم، ونحن لا ننكره ولا نأباه»[1].

٤) التوفيق بين المذاهب الكلامية في مسألة قبح القبيح لعينه:

ذهبت الأشعرية -كما يذكر الشهرستاني- إلىٰ أن العقل لا يدل علىٰ حُسن الشيء وقبحه في حكم التكليف من الله شرعًا، فقد يحسن فعل؛ ويقبح مثله المساوي له، كحُسن فعل النكاح، وقبح الزنا، وما ذلك إلا لأن الشرع ورد بحُسن الأول وقبح الثاني، أما الثنوية والتناسخية والبراهمة والخوارج والكرّامية والمعتزلة، فذهبوا إلىٰ أن العقل يُستدل به علىٰ حُسن الأفعال وقبحها[2].

ويمكن القول: إن الرازي قد عالج مسألة التحسين والتقبيح هل هما عقليان أم شرعيين؟ بموضوعية تعالت عن التمذهب الطائفي، فقد جمع بين رأي الأشاعرة

= ضمن كتاب رسائل العدل والتوحيد، تحقيق د.محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، ط ٢، ١٩٨٨م، (١/ ٢٢٠)، المغني في أبواب العدل، القاضي عبد الجبار، رؤية الباري، تحقيق د. محمد مصطفىٰ حلمي، د. أبو الوفا الغنيمي، (٤/ ٦٤ وما بعدها)، شرح الأصول الخمسة، ابن أبي هاشم، ص٢٣٢.

(١) انظر الاقتصاد في الاعتقاد، الغزالي، ص٤٧، وقسم التحقيق، (٢/ ٤٢٤)

(٢) ينظر: المطالب العالية من العلم الإلهي، الرازي، (٣/ ٢٨٩)، نهاية الإقدام في علم الكلام، عبدالكريم الشهرستاني، تحقيق: الفريد جيوم، مكتبة الثقافة الدينية، ط١، ٢٠٠٩م، ص٣٦٢.

ورأي المعتزلة في هذه المسألة، فيُميِّز الرازي بين نوعين من الحسن والقبح، وهما: الحسن والقبح العقليين، والحسن والقبح الشرعيين، وهذا التمييز قائم علي طبيعة الفعل نفسه، هل هو ملائم لطبيعة الإنسان أم لا؟ ولمعرفة مدىٰ ملائمة الفعل لطبيعتنا لا يتطلب الأمر الرجوع إلىٰ الشرع، وإنما يكفينا حكم العقل، أما إذا كان الفعل متعلقًا بأمور الآخرة فإنه لابد من الرجوع لحكم الشرع، ويتبين من هذا أن الرازي يقول بالحُسن والقبح العقليين والشرعيين معًا(١).

وعلىٰ هذا النحو في التوفيق في مسألة الحُسن والقبح سار الإمام يحيىٰ بن حمزة فيذكر أن الخلاف في مسألة من زعم أن القبيح إنما يقبح لعينه إنما هو خلاف لفظي لا طائل من ورائه، يقول: «وهذا الخلاف عندي علىٰ التحقيق ليس فيه فائدة ولا له جدوىٰ ولا ثمرة، وأنهم متفقون من جهة المعنىٰ»(٢).

كما يقول في أصل مسألة التحسين والتقبيح: «واعلم أن التحقيق في هذه المسألة أنه إذا وقع الإنصاف فإن الخلاف بيننا وبين المحققين من متأخري الأشعرية يقرب أن يكون لفظيـًا... ومن اطلع علىٰ كلام أبي حامد الغزالي في «المستصفي»(٣)، وكلام الرازي في «النهاية»(٤)، عرف أن الخلاف بيننا وبينهم عند التحقيق ربما يكون في عبارة، وهذا هو اللائق، فإن مثل هذه القضايا لا يصدر إنكارها من عاقلٍ، ولا يجحدها إلا معاند، فضلاً عمن يعُدّ نفسه من الأفاضل»(٥).

٥) التوفيق بين المذاهب الكلامية في مسألة الإحباط والتكفير بين الثواب والعقاب وكيفية الموازنة بينهما:

من المسائل التي كثر فيها الخلاف بين المذاهب الكلامية مسألة الإحباط

---

(١) راجع: الإنسان بين فخر الدين الرازي وتوماس الأكويني، د. محمد إسماعيل ضرغام، فرست بوك، القاهرة، ط١، ٢٠١٧م، ص٢١١ وما بعدها.

(٢) انظر قسم التحقيق (٣/ ٩٤).

(٣) انظر قسم التحقيق، (٣/ ١١٠ - ١١١).

(٤) انظر قسم التحقيق، (٣/ ١١١).

(٥) انظر قسم التحقيق (٣/ ١١١).

والتكفير بين الثواب والعقاب وكيفية الموازنة بينهما، وقد استطاع الإمام يحيىٰ بن حمـزة التوفيق بين المذاهب الكلامية في هذا المسـألة من خـلال اعتبار الكلام في هذه المسـألة من باب الكلام في الأمـور الفرضية الاعتبارية، وبالتالي فإن الخلاف ليس علىٰ أمر محقق، وإنما هو خلاف حول أمر فرضي اعتباري.

لأن المُثب والمعاقِب في الحقيقـة هو الله، وهو سـبحانه ليس بظـلام للعبيد، وحاشـاه أن يُنسـب إليه ظلـم، وحديث المتكلمون في هذه المسـألة هـو من باب الافتراضـات، وكيـف لا؟ وإلا فـإن الحديث في هـذه الأمور إن لـم يكن من باب الافتراضات فإنه يُعدّ من باب التألّي علىٰ الله، وهذا أمر يُدرك المتكلمون استحالته، كمـا يدركـون خطورته، فقد ورد عن جندب، أن رسـول الله ﷺ، **{حَدَّثَ أَنَّ رَجُلًا قَـالَ: وَاللهِ لَا يَغْفِـرُ اللهُ لِفُلَانٍ، وَإِنَّ اللهَ تَعَالَىٰ قَالَ: مَـنْ ذَا الَّذِي يَتَأَلَّىٰ عَلَيَّ أَنْ لَا أَغْفِرَ لِفُلَانٍ، فَإِنِّي قَدْ غَفَرْتُ لِفُلَانٍ، وَأَحْبَطْتُ عَمَلَكَ}**[1].

وبالتالـي لا يجـب أن يكـون هنـاك خلاف بيـن المذاهـب الكلامية في مسـألة افتراضيـة يترتب عليها أن يحتد بعضنـا علىٰ البعض، يقول الإمام يحيىٰ بن حمزة: «اعلـم أنَّ مـا ذكره المتكلمون في الإحبـاط والتكفير بين الثـواب والعقاب وكيفية الموازنـة بينهما، إنما هـو أمور فرضية واعتبارات تقديريـه، ومزايا حكمية، قدرها علماء الكلام... وفرضوها وجعلوها معيارًا للاسـتحقاقات في تسـاويهما، وكيفية الحكم في غلبة أحدهما للآخر، وليسـت أمـورًا محققة جارية علىٰ نعت المضادة، كتضاد السواد والبياض، بل ذكروها علىٰ جهة الفرض والاعتبار»[2].



---

(١) صحيح مسلم (٢٦٢١).

(٢) انظر قسم التحقيق (٤/ ٢٠١).

المبحث الرابع
وصف نسخ المخطوطة ومنهج التحقيق

أولا: وصف نسخ المخطوطة:

اعتمدنا في تحقيق كتاب «**الشامل لحقائق الأدلة العقلية وأصول المسائل الدينية**» على ثلاث نسخ خطية، وهي النسخ التي تيسر لنا الحصول عليها وبيانتها كالآتي:

النسخة الأولى: وهي نسخة مكتبة السيد محمد عبد العظيم الهادي تحت رقم (١٦٠)، وهذه النسخة منها السفر الثاني والرابع فقط، ومكتوب على غلاف السفر الثاني، «من خزانة المؤيد بالله يحيى بالله يحيى بن حمزة وهي وقف على أولاده ثم على المسلمين... وهذا بخط يده الكريمة، وكذلك سائر كتبه رضوان الله عليه ورحمته وبركاته».

ورمزنا لهذه النسخة برمز (أ).

بداية السفر الثاني: بسم الله الرحمن الرحيم، اللهم زدنا علمًا، تنفعنا به يا كريم، القول في الرد على الملاحدة الثنوية...

نهاية السفر الثاني: فهذا تمام الكلام في الرؤية. والحمد لله رب العالمين، تم الجزء الثاني من كتاب الشامل، يتلوه في الجزء الثالث، القول في إثبات الوحدانية. وكان الفراغ من تأليفه في شهر القعدة سنة إحدى عشرة وسبعمائة

عدد أوراق الجزء الثاني: ١٧٧.

عدد الأسطر: ٢٥.

الحبر: أسود.

بداية السفر الرابع: ... وأنتم لا يمكنكم ذلك، ثم يكون الأمر كما قال، فإن

العجب لا يكون من وضع يده علىٰ رأسه، ولكن من تعذره عليهم بعد كونه ممكنًا، فلما علمنا أن تعجب العرب إنما كان من فصاحة القرآن بطل ما قالوه...

نهاية السفر الرابع: فقد اجتهدت في تسهيله، وتقريب عبارته، وكفيتهم مؤنة الطلب لمسألة نفيسة، أو دليلٍ يقويّ أو ترتيب رشيق أو خلاف مشهور، بمبلغ وسعي ومنتهىٰ جهدي رجاء لمغفرة الله تعالىٰ، ورجاء لجزيل ثوابه وكريم مآبه، وكان مبدأنا في تأليفه من شهر المحرم الحرام سنة إحدىٰ عشرة وسبع مائة، وأتم فراغه بعون الله تعالىٰ وتسهيله في اليوم العاشر من شهر شعبان اثنتي عشرة وسبع مائة.

تم الكتاب الشامل لحقائق الأدلة العقلية وأصول المسائل الدينية. الحمد لله علىٰ ما انعم وأولىٰ من عظائم نعمه ونوافل مزهرة وقيمة، والصلاة علىٰ محمد وعلىٰ الآل الطاهرين.

عدد أوراق الجزء الرابع: ٢٠١.

عدد الأسطر: ٣٠.

الحبر: أسود.

النسخة الثانية: المجلد الأول منها بمكتبة جامعة طهران تحت رقم (١٠٦٦٥)، والمجلدات الثاني والثالث والرابع بمكتبة مجلس الشوري الملي بإيران، تحت أرقام (٩٦٨٠) و(٩٦٨١) و(٩٦٨٢) (كلام زيدية- عربي)، ورمزنا لهذه النسخة بالرمز (ب).

المجلد الثاني تحت رقم (٩٦٨٢) (كلام زيدية- عربي) نسخ شعبان ١٠٢١.

المجلد الثالث تحت رقم (٩٦٨٠) (كلام زيدية- عربي) نسخ، ٢٢ محرم ١٠١٦.

المجلد الرابع تحت رقم (٩٦٨١) (كلام زيدية- عربي) نسخ، حدود ١٠١٦.

وتشكل الأجزاء الأربعة لهذه النسخة نسخة كاملة، فالخط نفسه، والتنسيق نفسه واحد في النسخ كلها.

بداية السفر الأول: ...هُديت به القلوب بواضحات الأعلام، وأقام بنور ضيائه نيرات الأحكام صلىٰ الله عليه صلاة تكون مباءةً له في فسيح ظلك، وذخرةً له من مضاعفات الخير من فضلك، وعلىٰ آله الطيبين...

نهاية السفر الأول: الفصل الثاني، في ذكر متمسكهم في القول بتأثير هذه الأفلاك، اعلم أن للقائلين بتأثير الأفلاك السماوية أقوالًا مختلفة كما ذكرنا، وآراؤهم فيها مضطربة، فمنهم من قال: بقدم هذه الأفلاك كلها. ومنهم من قال: بحدوثها كلها. وذهب آخرون....

وهذه النسخة ناقصة من البداية لوحة واحدة، ومن النهاية ناقصة ما يقرب من سبع فصول كاملة، ورغم أنها مبتورة الأول والآخر إلا أن الغلاف مكتوب عليه عنوان الكتاب واسم المؤلف، كما أنه بمقارنة هذه النسخة بالنسخة (ج) تبين مطابقتها لها.

عدد أوراق الجزء الأول: ١٨٦.

عدد الأسطر: ١٩.

مقاس المخطوط: ٢٩سم × ٢٠سم.

نوع الخط: نسخي جيد.

الحبر: أسود وأحمر.

بداية السفر الثاني: بسم الله الرحمن الرحيم، اللهم زدنا علمًا، تنفعنا به يا كريم، القول في الرد علىٰ الملاحدة الثنوية...

نهاية السفر الثاني: فهذا تمام الكلام في الرؤية. والحمد لله رب العالمين، تم الجزء الثاني من كتاب الشامل، يتلوه في الجزء الثالث، القول في إثبات الوحدانية. قال في الأصل وكان الفراغ من تأليفه في شهر القعدة سنة إحدىٰ عشرة وسبعمائة

تاريخ النسخ: شهر شعبان سنة إحدىٰ وعشرين وألف.

عدد أوراق الجزء الأول: ٢٣١.

عدد الأسطر: ٢٠.

نوع الخط: نسخي جيد.

الحبر: أسود وأحمر.

وشمل المجلدان الأول والثاني: صدر الكتاب ومقدمة والفنان الأول والثاني من فنون الكتاب، ودارت موضوعات صدر الكتاب ومقدمته حول بيان ماهية التوحيد وشرفه وبيان معنىٰ الحد وكيفية وضع الحدود وبيان التصور والتصديق، وحصر طرق أدلة المتكلمين، أما الفن الأول: فشمل تقرير الدلائل العلمية علىٰ إثبات الصانع العليم المدبر الحكيم، والفن الثاني: تقرير الدلائل العلمية علىٰ إثبات الصفات الإلهية.

بداية السفر الثالث: بسم الله الرحمن الرحيم، اللهم زدنا علماً تنفعنا به يا كريم، القول في إثبات الوحدانية للقديم تعالىٰ، وتنزيه ذاته عن الاثنينية واتخاذ الشركاء...

نهاية السفر الثالث: فثبت بما ذكرنا جواز إظهار الكرامات علىٰ الأولياء والصالحين، وبالله التوفيق... تم الجزء الثالث من كتاب الشامل بمنّه وعونه وكرمه، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

تاريخ النسخ: وافق الفراغ من تحرير هذا الكتاب المبارك ثاني وعشرين من شهر المحرم الحرام، من شهور سنة عشرين بعد الألف.

عدد أوراق الجزء الثاني: ١٨٧.

عدد الأسطر: ٢١.

نوع الخط: نسخي جيد.

الحبر: أسود وأحمر.

بداية السفر الرابع: بسم الله الرحمن الرحيم، اللهم لُطفك وعونك يا كريم، الباب الخامس، في بيان حقائق المعجز وذكر شروطه وأحكامه...

نهاية السفر الرابع: فقد اجتهدت في تسهيله، وتقريب عبارته، وكفيتهم مؤنة الطلب لمسألة نفيسة، أو دليلٍ يقويّ أو ترتيب رشيق أو خلاف مشهور، بمبلغ وسعي ومنتهىٰ جهدي رجاء لمغفرة الله تعالىٰ، ورجاء لجزيل ثوابه وكريم مآبه، وكان مبدأنا في تأليفه من شهر المحرم الحرام سنة إحدىٰ عشرة وسبع مائة، وأتم فراغه بعون الله تعالىٰ وتسهيله في اليوم العاشر من شهر شعبان اثنتي عشرة وسبع مائة.

تم الكتاب الشامل بحقائق الأدلة العقلية وأصول المسائل الدينية. ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

عدد أوراق الجزء الثاني: ٢٨٩.

عدد الأسطر: ٢٠.

نوع الخط: نسخي جيد.

الحبر: أسود وأحمر.

وتضمن المجلدان الثالث والرابع شرح فنون عديدة، فالسفر الثالث شمل إثبات الوحدانية لله في ذاته وصفاته، وشمل الفن الثالث من فنون الكتاب ويشمل تقرير الدلائل العلمية علىٰ الأفعال الحكمية والتروك المصلحية، والفن الرابع: شمل تقرير الدلائل العلمية علىٰ الأحكام الفعلية والمسائل الوعدية والوعيدية، وتكلم عن أمور الآخرة، ومسائل الإمامة، والتوبة والدعاء.

النسخة الثالثة: هي نسخة دار المخطوطات والمكتبة العربية بالجامع الكبير بصنعاء، تحت رقم (٣٦٥٠/ ٢) علم كلام.

ورمزنا لهذه النسخة بالرمز (ج).

بداية السفر الأول: بسم الله الرحمن الرحيم، اللهم عونك يا كريم، الحمد لله الكبير الذي لا يستولي على كنه جلاله طامحات الفكر والأفهام، المتعالي بكبريائه عن أن ترتمي إليه متاهات الظنون والأوهام، المتكبر الذي ردع هماهم خطرات النفوس عن الإحاطة بأسرار ملكوته...

نهاية السفر الأول: وأما الكلام في صفاته تعالىٰ وما يجوز عليه وما يستحيل والكلام في النبوة، والإمامة وصفات الثواب والعقاب والأحكام الأخروية وما يتعلق بها، فنرىٰ أن نؤخر الكلام عليهم في هذه الأصول حتي نستوفي كل شيء منها في بابه، لأن الكلام علىٰ كل شيء في بابه يكون به أخص، وعليهم أوقع، فلهذا أخرنا الكلام عليهم في هذه الأبواب إلىٰ موضعها إن شاء الله.

بداية السفر الثاني: بسم الله الرحمن الرحيم، اللهم زدنا علمًا، تنفعنا به يا كريم، القول في الرد علىٰ الملاحدة الثنوية...

نهاية السفر الثاني: فهذا تمام الكلام في الرؤية. والحمد لله رب العالمين، تم

اسم الناسخ: سعيد بن صلاح بن عليّ بن محمد الجبري.

تاريخ النسخ: يوم الاثنين وقت الظهر سلح شهر رجب سنة تسع وستين سنة وألف.

عدد أوراق الجزء الأول: ٢٤٢.

عدد الأسطر: ٣٠.

مقاس المخطوط: ٢٩سم × ٢١سم.

نوع الخط: نسخي جيد.

الحبر: أسود وأحمر.

وشمل الجزء الأول: صدر الكتاب ومقدمة والفنان الأول والثاني من فنون الكتاب، ودارت موضوعات صدر الكتاب ومقدمته حول بيان ماهية التوحيد وشرفه وبيان معنىٰ الحد وكيفية وضع الحدود وبيان التصور والتصديق، وحصر طرق أدلة المتكلمين، أما الفن الأول: فشمل تقرير الدلائل العلمية علىٰ إثبات الصانع العليم المدبر الحكيم، والفن الثاني: تقرير الدلائل العلمية علىٰ إثبات الصفات الإلهية.

الجزء الثاني: دار المخطوطات والمكتبة العربية بالجامع الكبير بصنعاء، تحت رقم (٧٢٧) علم الكلام.

بداية السفر الثالث: بسم الله الرحمن الرحيم، اللهم زدنا علماً تنفعنا به يا كريم، القول في إثبات الوحدانية للقديم تعالىٰ، وتنزيه ذاته عن الاثنينية واتخاذ الشركاء...

نهاية السفر الثالث: فثبت بما ذكرنا جواز إظهار الكرامات علىٰ الأولياء والصالحين، وبالله التوفيق... تم الجزء الثالث من كتاب الشامل بمنّه وعونه وكرمه، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

بداية السفر الرابع: بسم الله الرحمن الرحيم، اللهم لُطفك وعونك يا كريم، الباب الخامس، في بيان حقائق المعجز وذكر شروطه وأحكامه...

نهاية السفر الرابع: فقد اجتهدت في تسهيله، وتقريب عبارته، وكفيتهم مؤنة الطلب لمسألة نفيسة، أو دليلٍ يقويّ أو ترتيب رشيق أو خلاف مشهور، بمبلغ وسعي ومنتهىٰ جهدي رجاء لمغفرة الله تعالىٰ، ورجاء لجزيل ثوابه وكريم مآبه، وكان مبدأنا في تأليفه من شهر المحرم الحرام سنة إحدىٰ عشرة وسبع مائة، وأتم فراغه بعون الله تعالىٰ وتسهيله في اليوم العاشر من شهر شعبان اثنتي عشرة وسبع مائة.

تم الكتاب الشامل بحقائق الأدلة العقلية وأصول المسائل الدينية. ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

اسم الناسخ: سعيد بن صلاح بن عليّ بن محمد الجبري.

تاريخ النسخ: يوم الاثنين وقت الظهر سلح شهر رجب سنة تسع وستين سنة وألف.

عدد أوراق الجزء الثاني: ٣٠٣.

عدد الأسطر: ٢٧.

مقاس المخطوط: ٣٠سم × ٢١سم.

نوع الخط: نسخي جيد.

الحبر: أسود وأحمر.

وتضمن المخطوط شرح فنون عديدة، فالسفر الثالث شمل إثبات الوحدانية لله في ذاته وصفاته، وشمل الفن الثالث من فنون الكتاب ويشمل تقرير الدلائل العلمية علىٰ الأفعال الحكمية والتروك المصلحية، والفن الرابع: شمل تقرير الدلائل العلمية علىٰ الأحكام الفعلية والمسائل الوعدية والوعيدية، وتكلم عن أمور الآخرة، ومسائل الإمامة، والتوبة والدعاء.



ثانيا: منهج التحقيق:

اتبعنا في تحقيق النص المنهج الآتي:

- حرصنا على إخراج نص المؤلف سليمًا مع تصحيح ما قد يوجد من خطأ أو تصحيف أو سقط، وذلك بمقابلة النسخ الثلاث مع الإشارة إلى اختلاف النسخ في الهامش رامزًا:

لنسخة مكتبة السيد محمد بن عبد العظيم الهادي تحت رقم (١٦٠) بالحرف (أ).

لنسخة مكتبة جامعة طهران تحت رقم (١٠٦٦٥)، والمجلدات الثاني والثالث والرابع بمكتبة مجلس الشوري الملي بإيران، تحت أرقام (٩٦٨٠) و(٩٦٨١) و(٩٦٨٢) (كلام زيدية- عربي) بالحرف (ب).

لنسخة مكتبة دار المخطوطات والمكتبة العربية بالجامع الكبير بصنعاء، تحت رقم (٣٦٥٠/ ٢) علم كلام بالحرف (ج).

التزمنا بقواعد الإملاء، وصححنا الأخطاء النحوية، كما همزت ما وجدته غير مهموز مثل: هولا، البقا، الاجزا، السما...إلخ.

- أثبتنا الزيادات التي انفردت بها إحدى النسخ والتي لا يستقيم النص بدونها، مع الإشارة في الهامش إلى أن هذه الزيادة انفردت بها نسخة دون دون باقي النسخ.
- اهتممنا بعلامات الترقيم من النقط، والفواصل، والأقواس، وعلامات التنصيص، والتعجب، والاستفهام.
- صححنا الأخطاء التي وقع فيها النُسَّاخ في آيات القرآن الكريم مع الإشارة إلى ذلك في الهامش، وأثبت الآيات القرآنية مُشكّلة بالرسم العثماني، وجعلناها بين علامتي: ﴿ ﴾، وعزونا الآيات إلى سورها مع ذكر أرقامها.

- خرجنا الأحاديث النبوية الشريفة الواردة من المصادر الأصلية، مع بيان الحكم عليها، وجعلناها بين علامتي: { } .
- ترجمنا للأعلام الوارد ذكرهم بالكتاب، وعرفنا بالفرق الكلامية، واجتهدنا أن تكون الترجمة موجزة مع الإحالة إلىٰ المراجع الأصلية.
- أسندنا الشواهد الأدبية إلىٰ قائليها، وذلك بالرجوع إلىٰ المصادر الأصلية لكتب اللغة والأدب.
- خرجنا الأقوال والآراء الكلامية الواردة بالكتاب من مصادر علم الكلام الأصلية.
- أكملنا الألفاظ التي وردت ناقصة في بعض النسخ، ومنها ألفاظ مثل «فح»: فحينئذ، «ح»: حينئذ، «لنم»: لا نسلم، وكذلك ألفاظ التعظيم المتعلقة بالله تعالىٰ، وبرسوله ﷺ، مثل: (تع) تعالىٰ، و (صلىٰ) ﷺ، (رضي) رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ ... إلخ.

وليعلم القارئ الكريم أنَّا قد بذلنا جهدنا قدر استطاعتنا في محاولة تحقيق هذا العمل وإخراجه علىٰ هذا النحو، وأنه لا يخلو عمل بشري من نقص، فسبحان من له الحسنىٰ فقط، وجلّ من له الكمال فقط.

ولهذا نرجو من القاريء الكريم حين يجد موضع خطأ أو نقص وزلل أن يُلفت نظرنا إلىٰ موضع ذلك الخطأ -إذا كنا علىٰ قيد الحياة- واستطاع أن يصل إلينا ليُخبرنا بموضع الخطأ لنتدراكه في طبعة تالية لهذا الكتاب، أما إذا كنا قد فارقنا هذه الحياة، فعلىٰ القارئ الكريم أن يتلطف في نقدنا أولاً، وليعلم أن ما وقع من زلل أو سهو فهو غير مقصود منا، وأن هذا عمل بشري مهما رُمنا فيه من كمال فالنقص مستولي عليه، وفي هذا الموطن أشير إلىٰ قول للقاضي البيساني في رسالته إلىٰ الأصفهاني حيث يقول: «إني رأيتُ أنه لا يَكتبُ إنساناً كتاباً في يومه إلا وقال

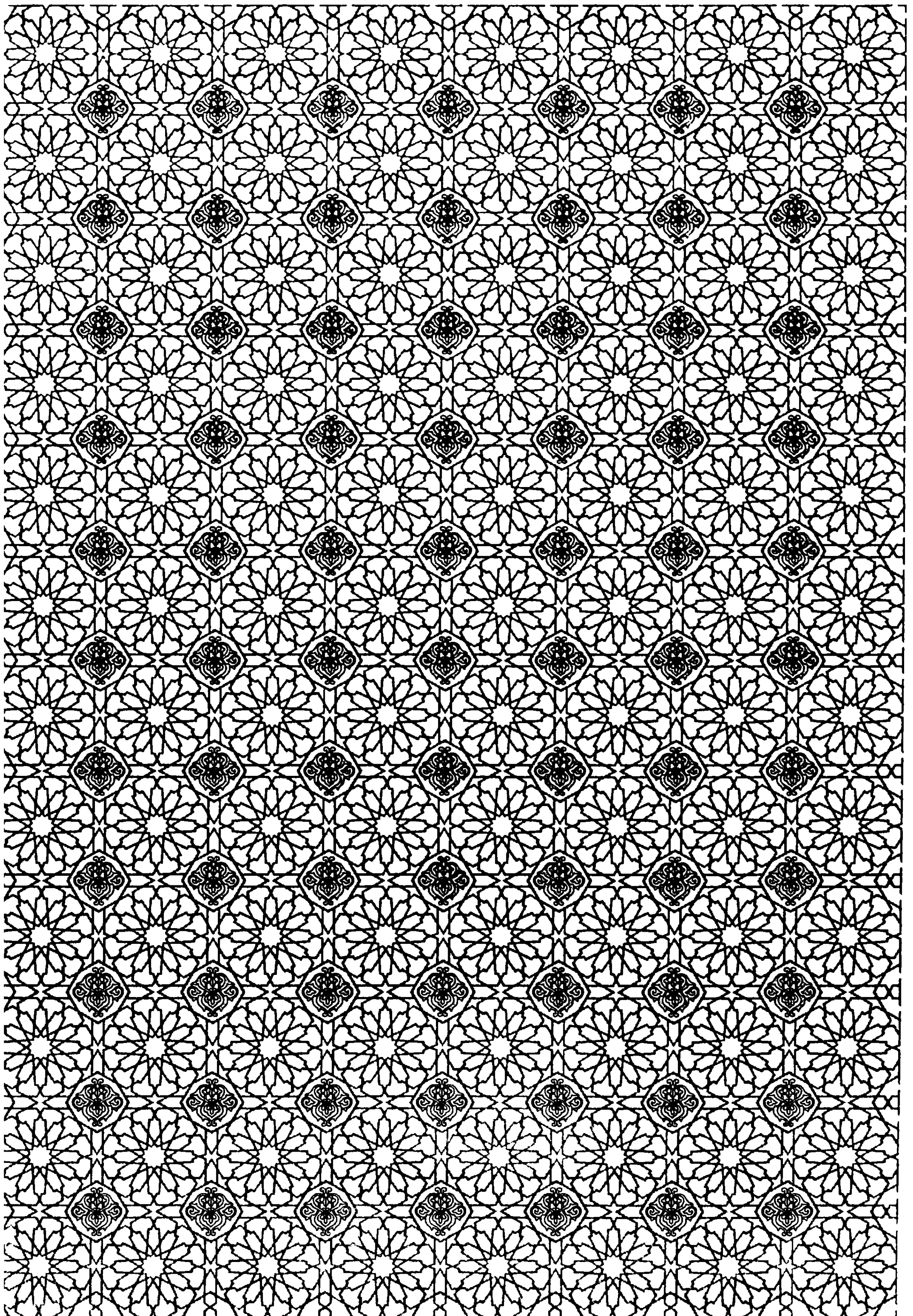
في غَدهِ لو زِيدَ كذا لكان أحسن ولو نَقُصَ كذا لكان يُستحسن ، ولو تقدم هذا لكان أجمل، ولو تأخر هذا لكان أفضل ... وهذا من أعظم العبر وهو دليل علي استيلاء النقص علي جملة البشر وأن الكمال لله وحده».

هـذا والله أسـأل أن يمنحنا هـداه، وأن يرزقنا الإخلاص في العمـل، وأن يجعله عمـلاً متقبـلاً وأن يكون من العلـم الذي ينتفع بـه المرء في دينه ودنيـاه وبعد موته إلىٰ قيام السـاعة، وفي قيام السـاعة يُثقل به موازيننا، وأن يحفظنا بما يحفظ به عباده الصالحين، إنه نعم المولىٰ ونعم النصير وبالإجابة قدير فذلك عليه يسير.

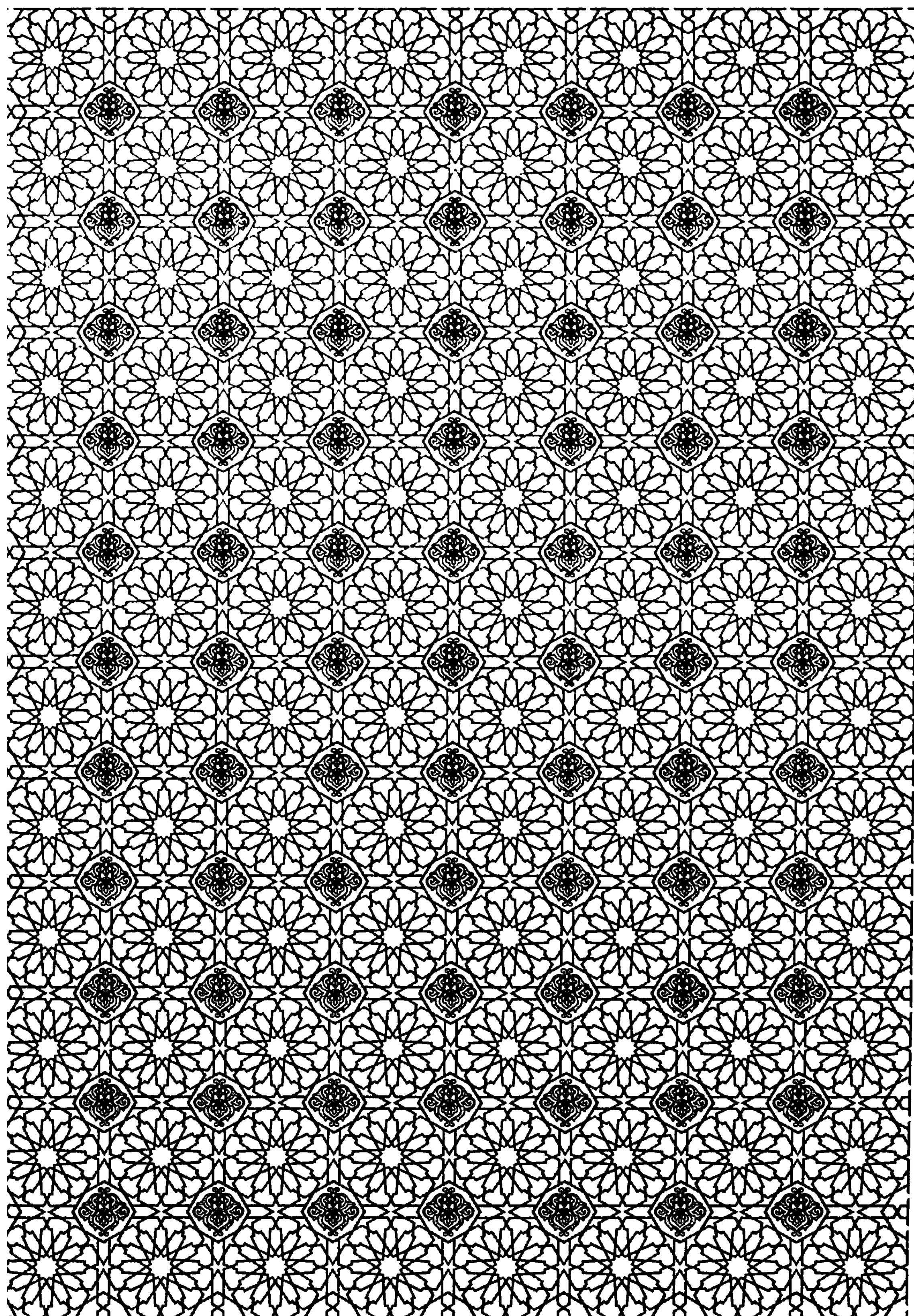
وأرجـو الله تعالىٰ أن لا يقطع رجائي فيمـا ارتجيه وأن لا يخيب أملي فيما ابتغيه إنـه خير مسئول وأكرم مأمول، اللهم حقـق بلطفك آمالنا، واختم بالسـعادة أجالنا برحمتك يا أرحم الراحمين، والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام علىٰ سيدنا محمد وآله الطيبين الطاهرين، عدد ما ذكره الذاكرون وغفل عن ذكره الغافلون.

سبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلام علىٰ المرسلين
والحمد لله رب العالمين.

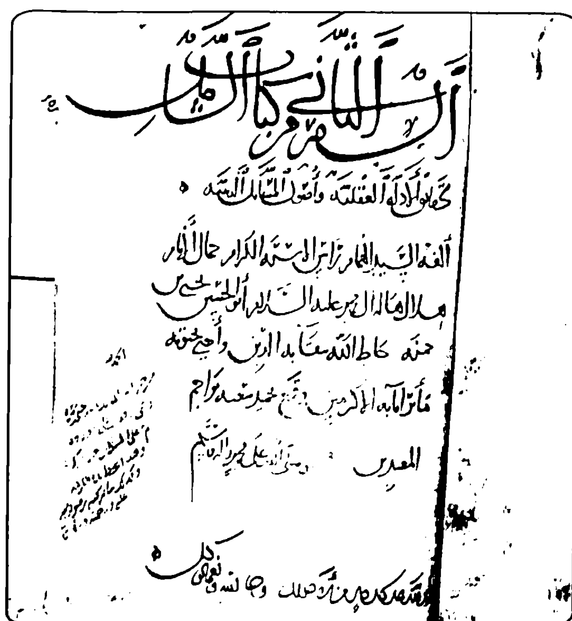




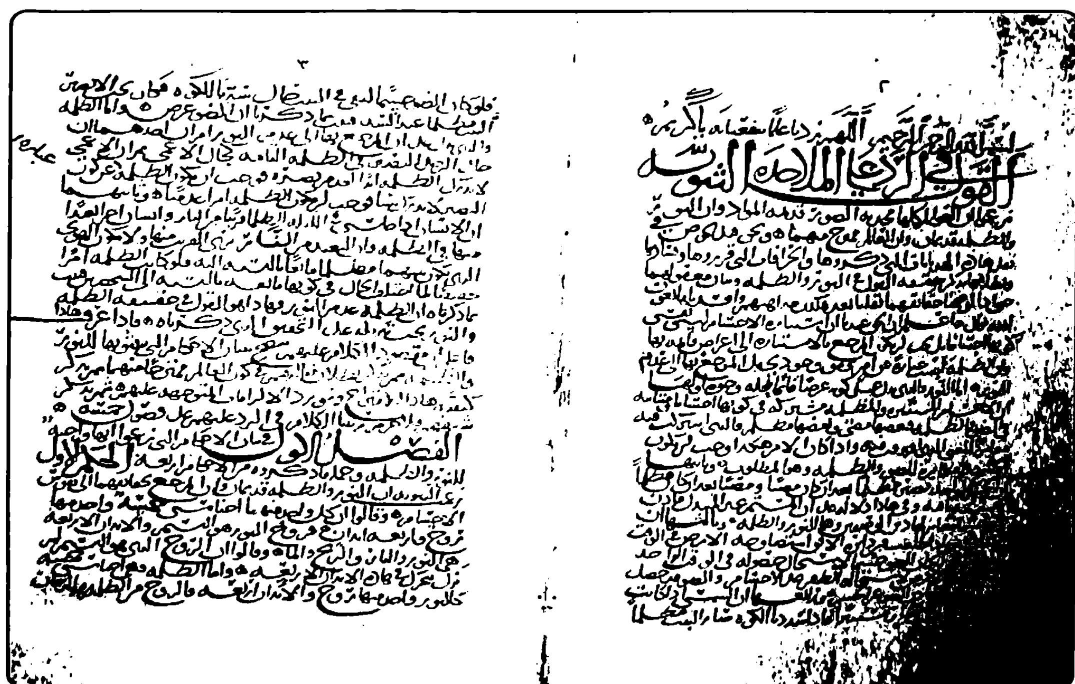
صُوَرٌ مِنَ المَخْطُوطَاتِ المُسْتَعَانِ بِهَا



❁ ثالثاً: نماذج مصورة من المخطوطات المستخدمة في التحقيق



لوحة العنوان من النسخة (أ)



اللوحة الأولى من النسخة (أ)

اللوحة الأخيرة من النسخة (أ)

لوحة العنوان من النسخة (ب)

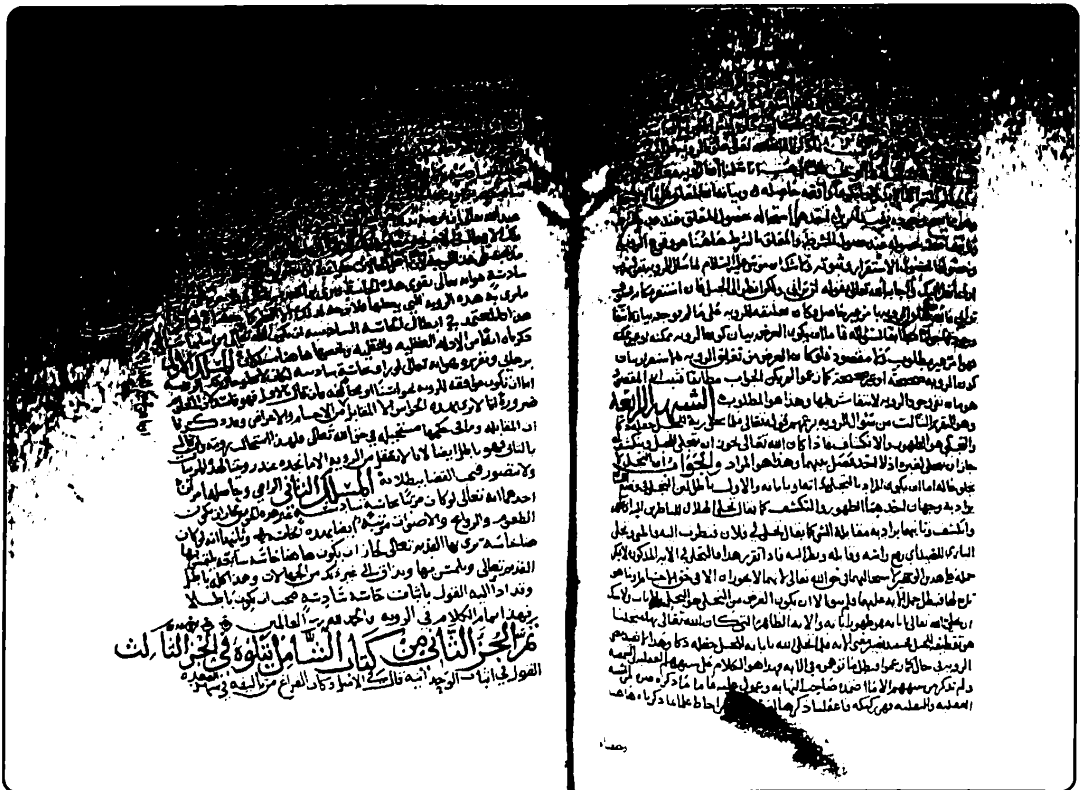
اللوحة الأولى من النسخة (ب)

اللوحة الأخيرة من النسخة (ب)

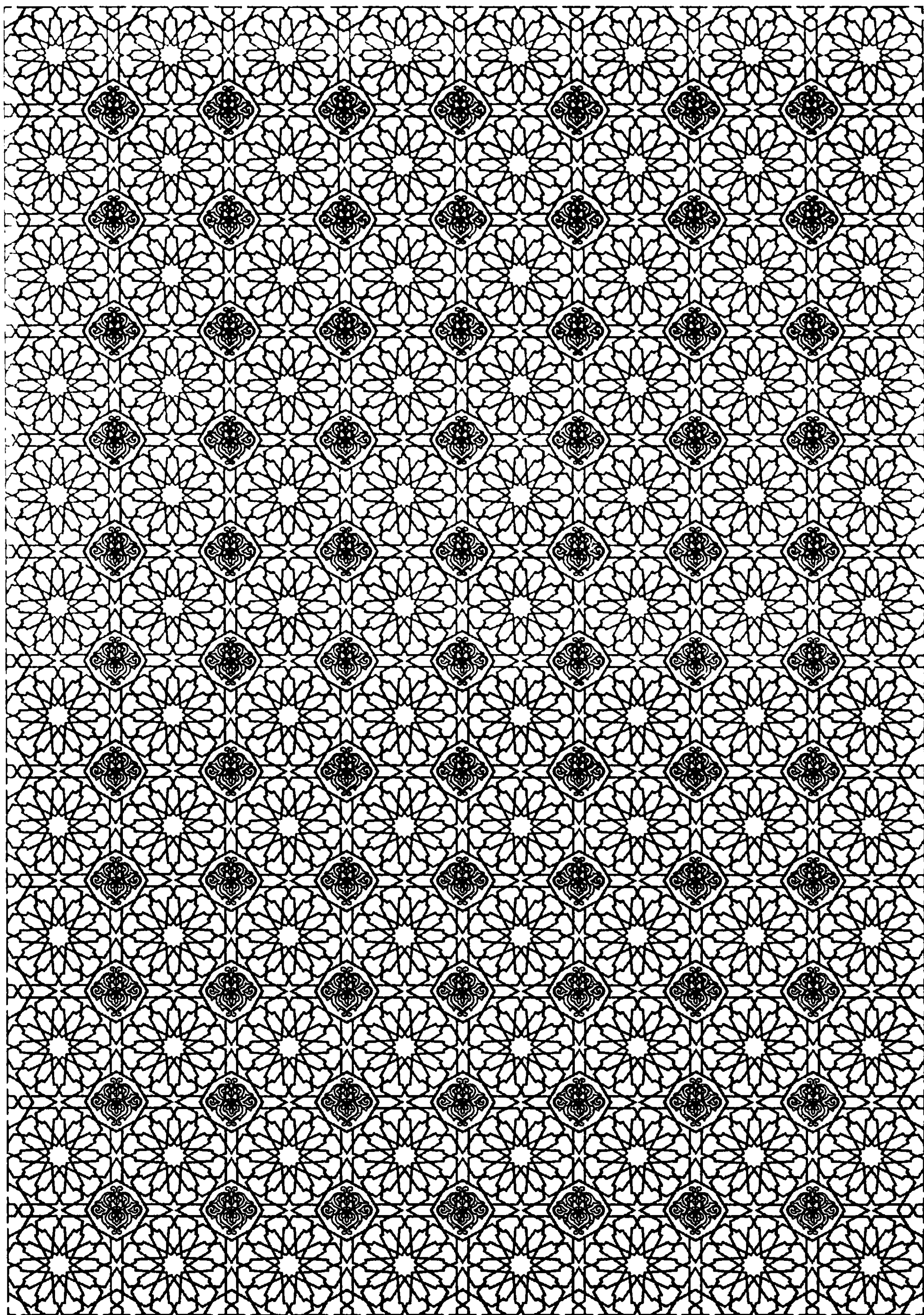


لوحة العنوان من النسخة (ج)

اللوحة الأولى من النسخة (ج)



اللوحة الأخيرة من النسخة (ج)

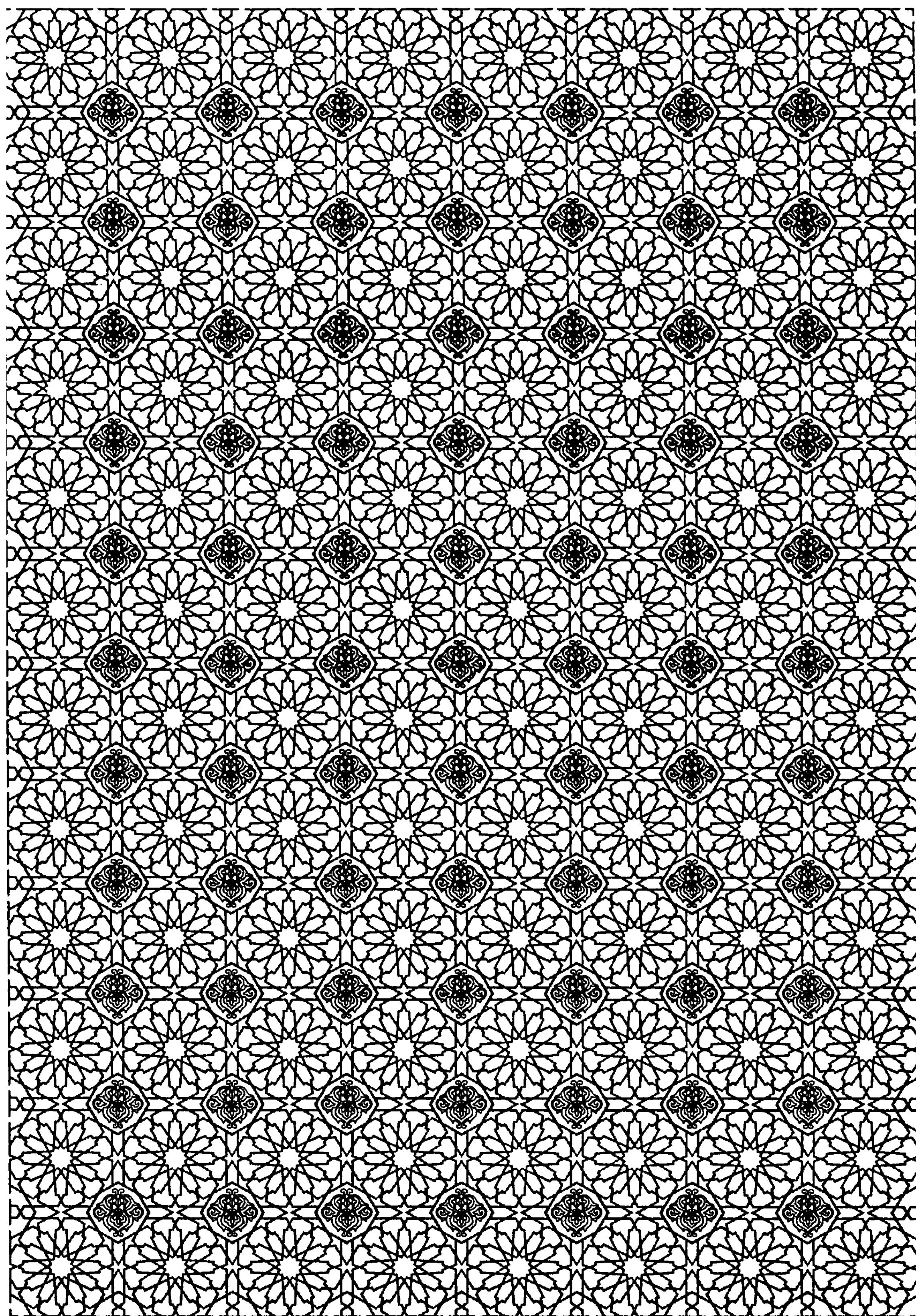


كتاب
الشامل لحقائق الأدلة العقلية
وأصول المسائل الدينية

تأليف الإمام
يحيى بن حمزة بن علي بن الحسين العلوي
(٦٦٩-٧٤٩هـ)

دراسة وتحقيق
د. محمد ضرغام
كلية الآداب - جامعة حلوان

المجلد الأول

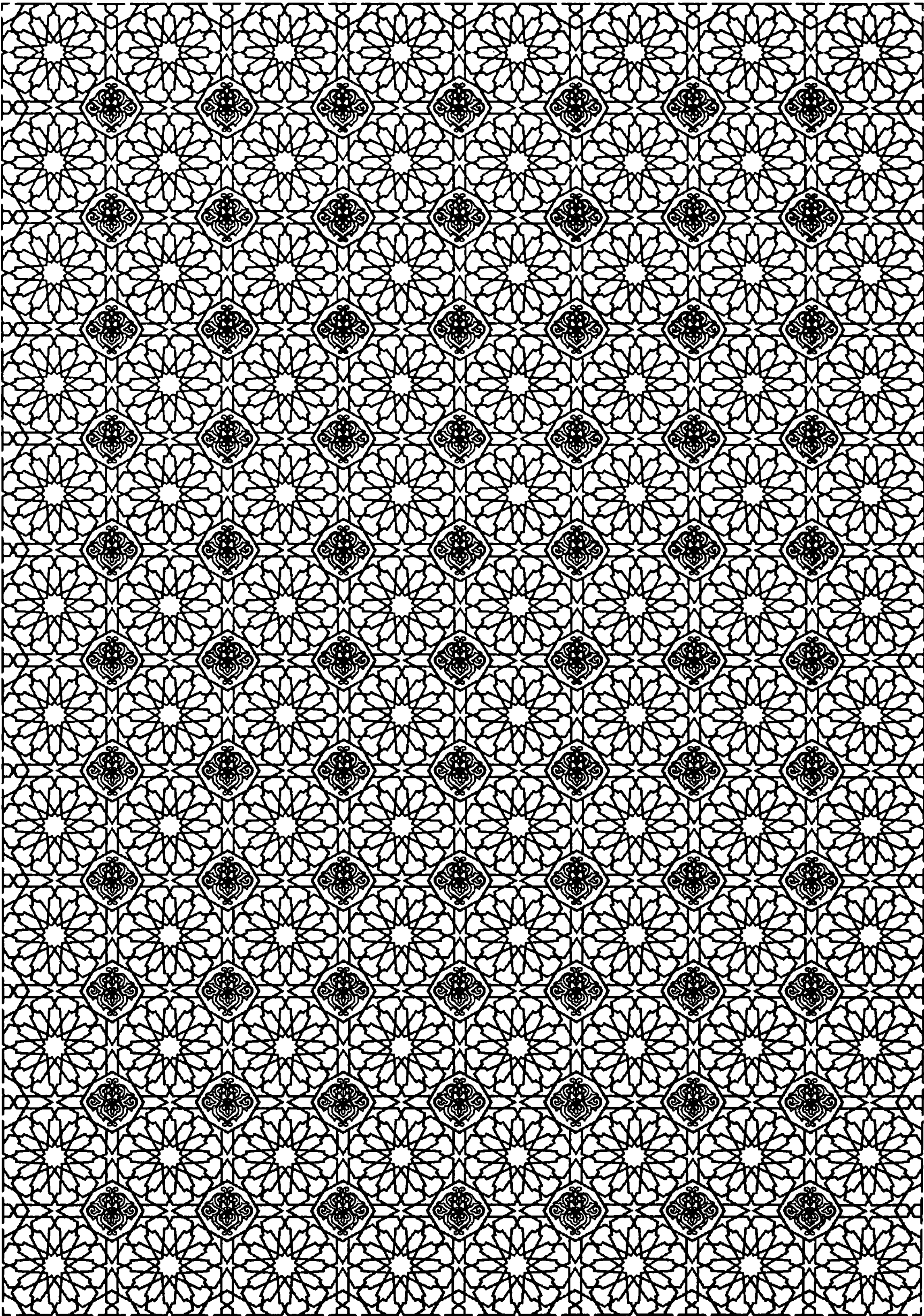


السفر الأول من كتاب
الشامل لحقائق الأدلة العقلية
وأصول المسائل الدينية

ألّفه بحر العلوم الزاخرة، إمام أئمة العترة الطاهرة، شريف العناصر، فخر الأوائل والأواخر، الحائز لقصب السبق، السائر فضله في الغرب والشرق، عماد الإسلام، علم الأعلام، تاج الأئمة الكرام، صدر صدور الموحدين، سيف الله المسلول على الملحدين، عماد الدين، محيي مآثر الأئمة الهادين

يحي بن حمزة بن عليّ بن الحسين بن رسول الله صلى الله عليه وآله

جعله الله رحمة للعباد، واجتث به جرثومة أهل الزيغ والعناد



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

اللهم عونك يا كريم

[مقدمة المصنف][1]

الحمد لله الكبير الذي لا يستولي على كنه جلاله طامحات الفكر والأفهام، المتعالي بكبريائه عن أن ترتمي إليه متاهات الظنون والأوهام، المتكبر الذي ردع هماهم خطرات النفوس عن الإحاطة بأسرار ملكوته، وقصّ أجنحة جمحات العقول عن الاطلاع على عظمته وجبروته، وقصرّ طائشات مرامي سهام الأنظار عن الاحتواء على معرفة حقيقة ذاته، وأدهش نافذات بصائر أهل البصيرة عن الاستيلاء على خصائص صفاته، فلا عقل إلا وهو عن الإحاطة بأحقر مخلوقاته مقهقر، ولا لسان إلا وهو في حصر أدنى مدائحه مُقَصِرّ، يعلم ما يلج في الأرض من مداخل البعوض في كثبان الرمال، ومستقر ذوات الأجنحة في شناخيب[2] الجبال، وما أوعته الأصداف في قعر البحار، وما تضمنه متلاطم مَوِجَهَا التيار، وما يخرج منها من عجائب ما تشققت به من مختلفات أقواتها، وضحكت به من ناظر أزهارها وثمراتها، وتفتحت به عن غلف أكمامها، وابتهجت به من بديع إتقانها ونظامها، وما ينزل من السماء من تقدير القضاء، ونافذ الأمر والإمضاء، وذرور[3]

---

(١) - (مقدمة المصنف) في النسخة (ب، ج).

(٢) شناخيب: والشنخوبة والشنخوب والشنخاب: أعلى الجبل. وشناخيب الجبال: رؤوسها، واحدتها شنخوبة. **الجوهري**: الشنخوبة والشنخوب والشنخاب: واحد شناخيب الجبل، وهي رؤوسه. وفي حديث علي، كرم الله وجهه: ذوات الشناخيب الصم؛ هي رؤوس الجبال العالية. لسان العرب، ابن منظور، تحقيق عبد الله علي الكبير، ومحمد أحمد حسب الله، دار المعارف، ١٩٨١، (١/ ٥٠٧).

(٣) **ذر الشيء** يذره: أخذه بأطراف أصابعه ثم نثره على الشيء. وفي حديث عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «ذُرّي أَحِرَّ لَكِ» أي ذري الدقيق في القدر لأعمل لك حريرة. والذر: مصدر ذررت، وهو أخذك الشيء بأطراف أصابعك تذره ذر الملح المسحوق على الطعام. وذررت الحب والملح والدواء أذره ذرا: فرقته؛ لسان العرب، ابن منظور، دار صادر، بيروت، الطبعة: الثالثة، ١٤١٤ هـ (٤/ ٣٠٣).

قطـر الأمطار، واختلاف عواصف هوج الرياح بالأمـوار، وما يعرج فيها من زجل تسـبيح الملائكة بالتقديس والتحميد، وترجيع أصواتهم بالتنزيه والتحميد، ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾، محيط بسرائر المضمرين، وعقد عزائم أهل اليقين، وما تضمنه خزائـن القلـوب وعزب عن الإحصـاء في غيابات الغيوب، فسـبحان مـن لا نهاية لعظمته ولا غاية لحكمته.

أحمده حمدًا يليق بعُلوّ شأنه، وقديم إحسانه، وعظيم امتنانه.

وأشـهد ألّا إله إلا الله وحده لا شـريك له، شـهاده من لم ترمِ الشكوك بنوازعها في عزائـم دينه، ولـم تعترك الظنون بترجماتها علىٰ معاقـد يقينه، ولا قدحت قادحة الشـبهة فتزيـل معناهـا، ولا اعترضـت لها موانـع الحيـرة فتقطعها عـن مجراها، ولا اسـتولت عليهـا الوسـاوس فتصرفهـا عـن مُضاها، فاسـتقرت علـىٰ التوحيد والإخلاص، وقضت لصاحبها بالنجاح[١] والخلاص.

وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله، المؤيد بأظهر الدلائل، والحائز لقصب السبق في إحـراز الفضائـل[٢]، هُديت به القلـوب بواضحات الأعلام، وأقـام بنور ضيائه نيرات الأحكام صلىٰ الله عليه صلاة تكون مباءةً[٣] له في فسيح ظلك، وذخرةً له من مضاعفـات الخير من فضلك، وعلىٰ آله الطيبيـن، مثاقيل العلم الراجحة، وقواعد العلم الراسخة، وعلىٰ أصحابه أساس الدين، ودعائم اليقين.

أما بعد

فـإن أحق العلـوم بالتقديم والإيثار، وأعلاها في أوج المجد والفخار، وأسـبقها في اسـتحقاق التعظيم، وأولاها بإيجاب التعلم والتعليـم؛ العلم الإلهي[٤] الذي لا

---

(١) (بالنجح) في النسخة (ب، ج).

(٢) ناقص من أول السفر إلىٰ قوله: (والحائز لقصب السبق في إحراز الفضائل) في النسخة (ب).

(٣) (مبأةً) في النسخة (ج).

(٤) (الالاهي) في النسخة (ب)، (الاالاهي) في (ج).

شـرف إلا وهو السـبيل إليـه، ولا خير إلا وهـو الدليل عليه، ولا مَحمَـدَه إلا وهو درة تاجها، ولا منقبة إلا وهو زيتونة سـراجها، ولا فضيلة إلا وهو أنار[١] سـوادها، ولا حسـنة إلا وهو أصلها وقاعدة مُهادها، هو راسخ العلوم أصلًا، وأسبقها فرعًا، وأوضحها بيانًا، وأنورها[٢] برهانًا، وأقواها قاعدة، وأجزلها فائدة، ولولاه لاسـتمر عليها السـرار في الخفاء، ولما ظهرت لأهليها ظهور النهار، وكيف لا؟ وهو الآخذ بزمامهـا، والمدعو بإمامها، والمتوقد[٣] في ذروة سـنامها، والكافل بإظهار صحتها وتمامهـا. ثـم إن هذا العلـم علىٰ ما له من الشـرف الظاهر، والعلـو الباهر، والنور الزاهـر، والعـز القاهر، تـراه لغموضه قد اسـتولت عليه يد النسـيان، وألحقه لدقة رموزه[٤] قصور الهمم بخبر كان، ولسمّوه في أوج القطع والاستيقان، وارتفاعه عن حضيض الظن والحسبان لم يستقل بالكشف عن أسراره وحقائقه إلا الأحاد، ولم يظفـر بالفحـص عن لطائفه ودقائقه إلا الأفراد، فـلا يختص بها منهم إلا واحد بعد واحد، ومهما عظم المطلوب قل المساعد[٥].

نعـم هذا الكتـاب ألّفناه نرجو من الله لسـعة نواله وعظيم منّـه وكريم إفضاله أن يمدنا بمواد التوفيق في تنقيحه وتهذيبه، وأن يُعيننا علىٰ تصحيحه وتقريبه، وأن يُبلغنا نيـل الزلفىٰ[٦] لديه، ويمنحنا منحة القبول إليه، ويُعظّم لنا القسـمة من جزيل ثوابه، والفـوز بجواره، ورفيع مآبه، وقصدنا فيه الإشـارة إلىٰ حقائـق المعارف الإلهية[٧]، والتنبيه علىٰ قوانين الأدلة العقلية وتفصيلات المسائل الدينية، ومعتمدات المذاهب

---

(١) (انيان) في النسخة (ب)، (أنـار) في (ج).
(٢) (وأنوارها) في النسخة (ج).
(٣) (والمتوقل) في النسخة (ب، ج).
(٤) (ربوز) في النسخة (ج).
(٥) علق الناسخ في الهامش قائلاً: (بيت أبي الطيب المتنبي:

وَحِيـدٌ مِنَ الخُـلاَّنِ فِي كُلِّ بَلْدَةٍ ❊ إِذَا عَظُمَ المَطْلُوبُ قَلَّ المُسَاعِدُ

في النسخة (ب، ج).
(٦) (الزلفه) في النسخة (ب، ج).
(٧) (الاالاهية) في النسخة (ب، ج).

الكلامية ما عسىٰ أن يكون بعون الله لكل غُلةٍ شفاء، وبإيضاح كل مشكلة وداء[١].

هذا مع علمي بأنه قد سبقني إلىٰ مثل هذه الغاية سابقون، وجرىٰ في ميدان هذه الحلبة قبلي[٢] محققون بالبحث والتنقير، والجد والتشمير من فرسان المتكلمين وعيون الموحدين، فإن مصنفاتهم قد فاتت العدّ، وعدت الحد، وإن من أعظمها في الإفادة نفعًا، وأكثرها في التحقيق وقعًا، وأظهرها تحقيقًا، وأثبتها تصديقًا، كتاب «المعتمد» للشيخ العالِم النحرير[٣] محمود بن محمد الملاحمي الخوارزمي[٤]، فإنه ضمّنه من فنون الغرائب وأودعه من الأسرار والعجائب ما لا يكاد يوجد في غيره من كتب المتقدمين، ولقد بالغ فيه في الكشف عن الحقائق والفحص عن بديع الأسرار والدقائق، وإنه لكتاب جامع، وفي حجمه بسيط واسع، مع أن الموجود في ديارنا منه ليس إلا أبواب التوحيد فقط علىٰ ما اشتملت عليه، لكنه رَحِمَهُ ٱللَّهُ لما كان مستخرجًا من هذا العلم خلاصة فوائده، وجامعًا لشواذه وشوارده، أهمل فيه رعاية الحصر في تصنيفه، وأسقط منه ضبط مجارىٰ النظر في تأليفه، وبوّبه علىٰ ما عنّ له[٥] وسنح، ولم يُراعِ ترتيب الأبواب، بل أطنب في الكلام كل الإطناب، فكثرت إذا ذاك أصوله، وانسحبت عند ذاك ذيوله، وطالت فنونه، وعظمت شجونه.

---

(١) (وفا) في النسخة (ب، ج).　　(٢) (قلبي) في النسخة (ج).

(٣) **النحرير**: الرجل الفطن المتقن البصير في كل شيء، وجمعه النحارير. لسان العرب، (٥/ ١٩٧)

(٤) **محمود بن محمد الملاحمي الخوارزمي**(ت ٥٣٦ هـ- ١١٤١م): من أعلام المعتزلة، وهو من تلاميذ أبو الحسين البصري صاحب كتاب «المعتمد في أصول الفقه»، والخوارزمي من أعلام الطبقة الثانية عشر للمعتزلة، ومن مصنافته: المعتمد في أصول الدين، والفائق في أصول الدين، تحفة المتكلمين في الرد علىٰ الفلاسفة، كتاب الحدود، جواب المسائل الإصفهانية، كتاب التجيد وهو مختصر لكتاب المعتمد في أصول الفقه لأبي الحسين البصري، وقد تأثر بآراء الخوازمي الإمام يحيىٰ بن حمزة، وأكثر الإمامية، انظر: كتاب طبقات المعتزلة، أحمد بن يحيي بن المرتضىٰ، تحقيق سوسنه ديفلد - فلزر، بيروت، لبنان،١٣٨٠هـ، ١٩٦١م، ص ١١٩.

(٥) (عزله) في النسخة (ب).

ولما وفقني الله لمطالعة كتابه هذا؛ نافست فيما نافس فيه، ورغبت في تصنيف كتاب في المباحث الإلهية[١]، والأسرار الدينية، يدانيه في الحجم، ويفوق عليه في تلخيص الدلائل، وإيجاز اللفظ، وتحصيل المسائل، فالتقطت من هذا الكتاب معاقد فوائده، ومقاصد فرائده، ومحاسن زوائده، ومهدت قواعد هذا العلم وقوانينه، وأوردت حججه وبراهينه، وراعيت فيه الترتيب مع التهذيب، والتقرير مع التجويز[٢]، وضمنت للناظر في كتابي هذا ألا يجد في «المعتمد» نكته حسنةً إلا ويجدها فيه مع ما هو أحسن، ولا سرًا مكشوفًا إلا وهو فيه أظهر وأبيّن.

فإني أوردت من كل شيء زُبدته، ومن كل بحث نقاوته، ولم آلُ جهدًا، ولم أدخر وسعًا، فاجتنبت الإكثار الممل للخاطر، واحترزت عن الاختصار المخل بالناظر، أرجو بذلك مغفرة من الله[٣] وزلفةً إليه، ورفع درجة عنده، وجزيل ثوابٍ عليه، ورتبته علىٰ صدر، ومقدمة، وفنون أربعة.

أما صدر الكتاب فمشتمل علىٰ مباحث أربعة:

البحث الأول: في ماهية التوحيد، وتفسير معناه.

البحث الثاني: في بيان شرفه، وذكر فضله علىٰ سائر العلوم.

البحث الثالث: في وجوب تعلّمه وتعليمه.

البحث الرابع: في متعلق وجوبه، هل يكون بالعين؟ أو بالكفاية؟

فهذه جملة ما يشتمل عليه صدر الكتاب.

وأما المقدمة: فهي مشتملة علىٰ أبواب خمسة:

الباب الأول: في تقسيم المعارف وكيفية تحصيل العلم بالحقائق.

---

(١) (الالاهية) في النسخة (ب، ج). (٢) (التحرير) في النسخة (ب).

(٣) (بذلك من الله مغفرة) في النسخة (ج).

الباب الثاني: في بيان قوانين الأدلة وذكر أقسامها.

الباب الثالث: في ذكر مسالك المتكلمين الإقناعية الفاسدة.

الباب الرابع: في الكلام علىٰ منكري الحقائق من أهل السفسطة.

الباب الخامس: في الكلام في النظر وما يتعلق به.

فهذه جملة ما اشتملت عليه هذه المقدمة.

وأما الفنون الأربعة: فاعلم أنه لما كان المقصود من هذا الكتاب هو معرفة الذات وحكمها، ومعرفة الفعل وحكمه، لا جرم رتبنا الكلام فيه علىٰ فنون أربعة: فن في «الذات»، وفن في« الصفات»، وفن في «الأفعال»، وفن في «حكم الأفعال».

فأما الفن الأول من علوم هذا الكتاب وهو: «الكلام في إثبات الذات» فهو مشتمل علىٰ أبواب ثلاثة:

الباب الأول: في حدوث العالَم وما يتصل به.

الباب الثاني: في إثبات الصانع وما يتعلق به.

الباب[1] الثالث: في الرد علىٰ الخارجين[2] عن الإسلام من الملل الكفرية وسائر الأديان.

وأما الفن الثاني من علوم هذا[3] الكتاب: وهو «الكلام في الصفات»، فهو مشتمل علىٰ أبواب أربعة:

الباب الأول: في إثبات الصفات الذاتية.

الباب الثاني: في الصفات الفعلية وما يتعلق بها.

---

(١) (ما يتعلق به. الباب) وردت في آخر اللوحة رقم (٣- أ) في النسخة (ج).

(٢) (الثالث: في الرد علىٰ الخارجين) وردت في أول اللوحة رقم (٤- ب) في النسخة (ج).

(٣) (هذا) في النسخة (ب) مشطوب عليها.

الباب الثالث: في الصفات السلبية.

الباب الرابع: في إثبات الأسماء الواجبة لله تعالىٰ وما يتصل بذلك.

وأما الفن الثالث من علوم الكتاب: وهو «الكلام في الأفعال» فهو مشتمل علىٰ أنواع من الكلام يشملها أبواب خمسة:

الباب الأول: في التحسين والتقبيح العقليين وما يتعلق بهما.

الباب الثاني: في تقرير قاعدة الحكمة.

الباب الثالث: في الرد علىٰ من خالفنا من أهل القبلة.

الباب الرابع: في النبوات وذكر أحوال الأنبياء وما يتصل بذلك.

الباب الخامس: في ذكر المعجز وكيفية دلالته علىٰ صدق صاحبه، وبيان وجه إعجازه وما يتعلق بذلك.

وأما الفن الرابع من علوم الكتاب وهو: «الكلام في أحكام الأفعال» فهو مشتمل علىٰ أبواب خمسة:

الباب الأول: في ذكر المستحق بالأفعال.

الباب[1] **الثاني**: في صفات الثواب والعقاب.

الباب الثالث: في كيفية الإكفار في المذاهب الردئية[2] وما يتعلق به.

الباب الرابع: في ذكر الأسماء والأحكام.

الباب الخامس: في ذكر الإمامة وما يتصل بها من تفاريق المسائل.

ويندرج تحت هذه الفنون الأربعة من نفيس المسائل الدقيقة، وبديع الأسرار العجيبة، وتفاصيل الأبواب الكثيرة، والمسائل المنتشرة، والشُعب المتفرقة في

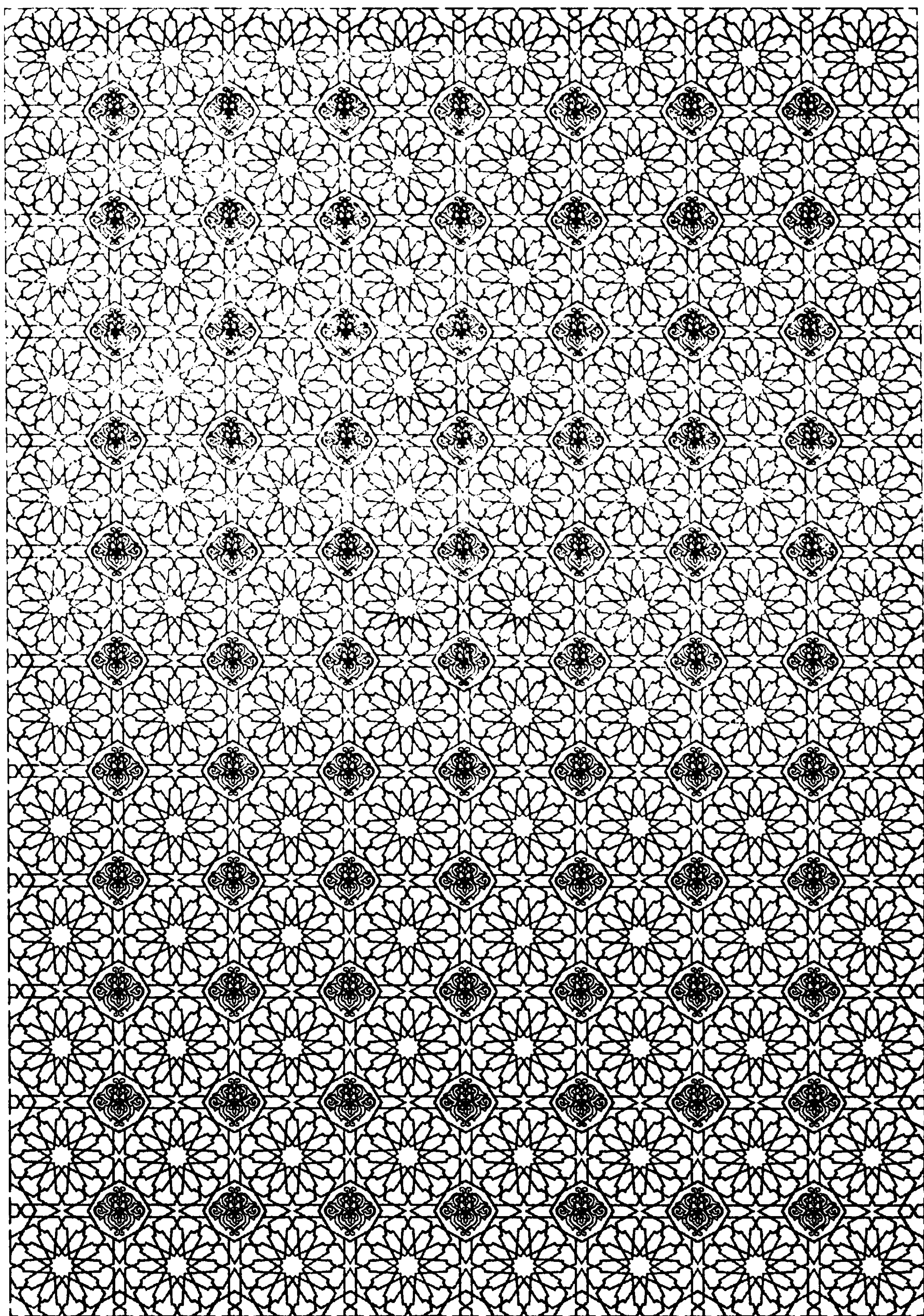
(١) -(الباب) في النسخة (ج).   (٢) (الرديه) في النسخة (ب، ج).

ما نــراه من كُتب المتكلميــن مفرقًا فجمعناه، ومنتشــرًا فضممنــاه، وألحقت بكل شــيء ما يليق بــه، وأرجو به النفــع لمن وقف عليه، فلما سُــقته علىٰ هذا الســياق وانتظم في ســلك التحقيق وانساق، ســميته كتاب «الشــامل لحقائق الأدلة العقلية وأصول المســائل الدينيــة»، والله تعالــىٰ الموفــق لإتمامه، والمُعين علىٰ حُســن القصد فيه بمنّــه وطَوْله.



صدر الكتاب

وفيه مباحث أربعة:



البحث الأول:
عن ماهية التوحيد:

وله مجاري ثلاثة:

المجرىٰ الأول: في لسان أهل اللغة: والتوحيد عندهم: تفعيل من الوحدة، وهو مصدر «وحد» الجاري علىٰ قياسه، يقال: وحد الشي توحيدًا، إذا جعله واحدًا كما يقال: ثناه؛ إذا جعله اثنين، وثَلّثهُ إذا جعله ثلاثة، وتوحّد الله بالعظمة أي انفرد بها، وفلان أوحد أهل زمانه، أي لا نظير له، وجمعه أُحُدان(١).

قال الكميت(٢):

فباكره والشمس لم يبد قرنها ❊ بأحدانه المستولغات المكلب(٣)

المجرىٰ الثاني: في عُرف أهل اللغة: وهو عبارة عن الخبر عن كون الشيء واحدًا، يقال: وحد الله إذا أخبر عن كونه واحدًا، فقولنا: الله واحد، وقولنا: لا إله إلا الله، هذا كله توحيد صِرفًا(٤) لما كان مفيدًا لكون الله تعالىٰ واحدًا، وقد زعم

(١) راجع: لسان العرب، (٣/ ٤٥٠)، العين، الخليل بن أحمد الفراهيدي، (١/ ٣٠٤).

(٢) **الكميت بن زيد الأسدي** (٦٠ هـ-١٢٦ هـ)، وينتهي نسبه إلىٰ مُضَر بن نزار بن عدنان، وهو من شعراء الكوفة في القرن الأوّل الهجري، خطيب بني أسد، فقيهًا متضلعًا بالفقه، فارسًا، شجاعًا، سخيًا، حافظًا للقرآن، وهو أول من ناظر في التشيع مجاهرًا بذلك، قال محمد العيساوي الجمحي: الكميت أول من أدخل الجدل المنطقي في الشعر العربي، انظر: الموسوعة الميسرة في تراجم أئمة التفسير والإقراء والنحو واللغة من القرن الأول إلىٰ المعاصرين مع دراسة لعقائدهم وشيء من طرائفهم، وليد بن أحمد الحسين الزبيري، إياد بن عبد اللطيف القيسي (وآخرون)، نشر مجلة الحكمة، مانشستر، بريطانيا، ط ١، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣ م، (٢/ ١٨٦٣).

(٣) هذا البيت رقم (١٣١) في قصيدة مطلعها: «طربت وما شوقا إلىٰ البيض أطرب»، شرح هاشميات الكميت بن زيد الأسدي، أبي رياش أحمد بن إبراهيم القيسي، تحقيق: د. داوود سلوم، نوري حمود القيسي، عالم الكتب، بيروت، ط ٢، ١٩٨٦ م، ص٩٦.

(٤) (عرفًا) في النسخة (ب، ج).

عبّاد[١] أن قولنا: لا إله إلا الله ليس بتوحيد، وقال: إنما لم يكن توحيدًا لأنه لا يجب دوامه، ومن حق التوحيد أن يكون مستدامًا.

وهذا خطأ لوجوه ثلاثة:

أما أولاً[٢]: فلأن إجماع المسلمين على أن هذه الكلمة هي كلمة التوحيد، وأن من قالها فهو مُوحِدّ خالص عن الشرك، وكيف لا يكون مُوحِدًا وقد نفى إلهية[٣] كل إله في الوجود، وأثبتها لله تعالى.

وأما ثانيًا: فلأن العلم بالله إنما وجب أن يكون توحيدًا لما كان متعلقًا بالله على أنه لا ثاني له يشاركه في الإلهية[٤] فيجب أن يكون الخبر بأن الله لا ثاني له يشاركه في الإلهية[٥] توحيدًا أيضًا لما كان مشاركًا له في هذه الفائدة من غير فرق بينهما.

وأما ثالثًا: فلأن حكم التوحيد بإطلاق هذه الكلمة أظهر؛ وأمره أقوى من العلم، لأن من قالها: أحرز بها نفسه عن السيف، وماله عن الأخذ[٦]، سواء قالها عن علم

---

(١) هو الْوَزير أبو القاسم إسماعيل بن عباد بن عباس الملقب بالصاحب كَافِي الكفاة من الطالقان وَهِي ولاَيَة بَين قزوين وأبهر (٣٢٤ هـ - ٣٨٥ هـ) من الطبقة الحادية عشر من طبقات المعتزلة، وهُوَ أول من سمي الصاحب من الوزراء لِأَنَّهُ صحب مؤيد الدولة من الصِّبِي وَسَماهُ الصاحب فغلب عَلَيْهِ هَذَا اللقب وَقيل لِأَنَّهُ كَانَ صَاحب ابْن العميد، ومن مصنفاته: المحيط في اللغة، الكشف عن مساوئ المتنبي، ديوان شعر، أسماء الله وصفاته، الإمامة، الإبانة عن الإمامة، القضاء والقدر. انظر: طبقات المعتزلة، ص ١١٥، الوافي بالوفيات، صلاح الدين خليل بن أيبك بن عبد الله الصفدي، تحقيق أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث، بيروت، ١٤٢٠هـ- ٢٠٠٠م، (٩/ ٧٦).

(٢) (الاول) في النسخة (ج).

(٣) (الاهية) في النسخة (ب، ج).

(٤) (الالاهية) في النسخة (ب، ج).

(٥) (الالاهية) في النسخة (ب، ج).

(٦) عن ابن عمر، أن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: {**أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله، وأن محمدا رسول الله، ويقيموا الصلاة، ويؤتوا الزكاة، فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحق الإسلام، وحسابهم على الله**} صحيح البخاري ، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم البخاري (ت ٢٥٦ هـ)، ط ١، (١٤٢٣ هـ- ٢٠٠٢م)، دار ابن كثير، بيروت، (٢٥) و(١٣٩٩)، وصحيح مسلم، للإمام الحافظ مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (ت ٢٦١ هـ)، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، ط ٢، (٢٠٠٠ م)، =

أو عن ظاهر لسـانه، بخلاف العلم، فإنه لا يطلع عليه إلا الله، فكيف يقال: إن هذه الكلمة ليست بتوحيد.

فأمـا قولـه: «إن من حق التوحيـد أن يكون مسـتدامًا والإقـرار بالتوحيد لا يجب دوامه».

فهو خطأ أيضًا لأنه لا يمتنع أن يكون هذا الإقرار معدودًا من جملة التوحيد كما حققناه، ويكون التوحيد منقسـمًا إلىٰ ما يجب اسـتدامته كالعلم؛ إلا عند سـهو أو غفلة، وإلىٰ ما لا يجب اسـتدامته: كالإقرار، فبطل بما ذكرناه كلام عبّاد، وظهر أن قولنا: لا إله إلا الله معدود في التوحيد.

المجرىٰ الثالث: في الاصطلاح:

وهو في مصطلح المتكلمين: عبارة عن «العلم بالله تعالىٰ علىٰ ألا ثاني له يشاركه في الإلهية[١]، واستحقاق العبودية[٢]»[٣].

= دار السـلام للنشر والتوزيع، الرياض، (٢٢) (٢٠)، والترمذي (٢٧٩٠)، والسنن الكبرىٰ، أبو عبد الرحمن أحمد بن شـعيب بن علي الخراساني، النسـائي (المتوفىٰ: ٣٠٣هـ)، حققه وخرج أحاديثه: حسن عبد المنعم شـلبي، أشرف عليه: شـعيب الأرناؤوط، قدم له: عبد الله بن عبد المحسن التركي، الناشر: مؤسسة الرسالة - بيـروت، الطبعة: الأولىٰ، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠١ م، (٢٢٣٥) و(١٣٤٨) و(٣٤١٩) و(٣٤٢١) و(٤٢٨٤) و(٤٢٨٥) مـن طرق عـن الزهـري، بـه. وأخرجـه النسـائي (٣٤٢٠) و(٣٤٢٢) و(٣٤٢٣) مـن طريـق سـعيد بن المسيب، عن أبي هريرة، به. وهو في مسـند أحمد (٦٧)، والإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، محمـد بـن حبان بـن أحمد بن حبـان بن معاذ بـن مَعْبدَ، التميمـي، أبو حاتـم، الدارمي، البُسـتي (المتوفىٰ: ٣٥٤هـ)، ترتيب: الأمير علاء الدين علي بن بلبان الفارسي (المتوفىٰ: ٧٣٩ هـ)، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه: شعيب الأرنؤوط، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة: الأولىٰ، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م، (٢١٧).

(١) (الالاهية) في النسخة (ب، ج). (٢) (المعبودية) في النسخة (ب، ج).

(٣) **يعـرف القاضـي عبدالجبار التوحيـد بأنه:** «العلم بـأن الله تعالىٰ واحد لا يشـاركه غيره فيما يسـتحق من الصفـات نفيـاً وإثباتـاً علىٰ الحد الذي يسـتحقه والإقرار بـه، ولابد من اعتبـار هذين الشـرطين: العلم والإقـرار جميعـا، لأنـه إن علـم ولم يقـر، أو أقر ولـم يعلم لـم يكن موحداً». شـرح الأصول الخمسـة، أحمد بن الحسـين بن أبي هاشـم، تحقيـق د/ عبدالكريم عثمان، مكتبة وهبـة، ط ٣، ١٩٩٦، ص١٢٨، =

فقلنا: «العلم بالله»، لأن[١] من عطل أو قال: بقدم المخلوقات فليس موحدًا.

وقلنا: «على ألا ثاني له»، لأن[٢] العلم بألا ثاني لله هو علم بذاته على حكم سلبي كما سنوضحه من بعد عند الكلام في الوحدانية إن شاء الله تعالى.

وقلنا: «يشاركه في الإلهية[٣] واستحقاق العبودية[٤]»، لأن من أثبت الله واعتقد أن معه إلهًا آخر لم يكن موحدًا، وكذلك من قال: إن غيره يستحق العبودية[٥] كاستحقاقه إياها، فليس موحدًا أيضًا.

فحصل من مجموع كلامنا أن الموحد من اجتمع له أمران:

أحدهما: أمرٌ ثبوتي: وهو العلم بالله تعالى.

وثانيهما: أمرٌ سلبي: وهو العلم بألا ثاني له يشاركه في الإلهية[٦] واستحقاق المعبودية.

فمن حصل في حقه هذان الآمران كان معدودًا في جملة الموحدين، سواء كان اعتقاده لهما تقليدًا أو علمًا بلا خلاف بين المسلمين.



= وأيضًا المختصر في أصول الدين، القاضي عبد الجبار، ضمن كتاب رسائل العدل والتوحيد، تحقيق د/ محمد عمارة، الجزء الأول، دار الشروق، القاهرة، ط ٢، ١٩٨٨، ص ١٩٨. ويعرف الباقلاني التوحيد بقوله: «هو الإقرار بأنه -أي الله عَزَّوَجَلَّ- ثابت موجود، وإله واحد فرد معبود ليس كمثله شيء»، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، الباقلاني، تحقيق محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، ط ٢، ٢٠٠٠، ص ٢٢، وسنذكره فيما بعد بالإنصاف، وأيضًا الشامل في أصول الدين، أبو المعالي الجويني، تحقيق د/ علي سامي النشار، د/ فصل بدير عون، منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٦٩، ص ٣٥١. ويذكر الفخر الرازي أن قولنا: الله واحد، له تفسيران: أحدهما: أن ذاته ليست مركبة من الأجزاء والأبعاض، والثاني: إنه عَزَّوَجَلَّ منزه عن الضد والند. المطالب العالية من العلم الإلهي، الفخر الرازي، الجزء الأول، تحقيق: د/ أحمد حجازي السقا، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١، ١٩٨٧، (٢/ ٥).

(١) (لين) في النسخة (ب، ج).
(٢) (لئن) في النسخة (ب، ج).
(٣) (الالاهية) في النسخة (ب، ج).
(٤) (المعبودية) في النسخة (ب، ج).
(٥) (المعبودية) في النسخة (ب، ج).
(٦) (الالاهية) في النسخة (ب، ج).

البحث الثاني:
في بيان شرفه، وذكر فضله على سائر العلوم:

واعلم أن جملة ما نذكره ها هنا دلالة علىٰ فضله أمور عشرة، وهي في دلالتها علىٰ شرفه علىٰ نوعين:

فالنوع الأول: منها أمور عقلية وهي خمسة:

أولها: أن العلم يَشرُف بشرف معلومه: ولا شك أن الغرض الأهم والمقصود الأعظم من علم الكلام هو معرفة الله، ومعرفة صفاته، وكيفية أفعاله، وإذا كان الله عز سلطانه هو أجلّ المعلومات وأعلاها، فيجب أن يكون العلم به من أجلّ العلوم وأعلاها.

وثانيها: وثاقة الأدلة والبراهين: ولا شك أن الأدلة المستعملة في تقرير قواعد هذا العلم مؤلفة من أمور ضرورية تأليفًا يُعلم صحته بالضرورة، ويُعلم لزوم المطلوب عنه بالضرورة أيضًا، وكل علم كانت براهينه علىٰ هذه الكيفية؛ فلا شك في صحته وزيادة قوته علىٰ سائر العلوم.

وثالثها: أن بتحصيل هذا العلم إحراز السعادة الدينية والدنيوية: ولا إشكال أن إحراز السعادة من أجلّ المقاصد وأسنىٰ الرغائب، أما السعادة الدينية: فلا يمكن اكتسابها إلا بالإيمان بالله ورسوله واليوم الآخر. وأما السعادة الدنيوية: فلا يمكن تحصيلها إلا بالرغبة في الثواب؛ والرهبة من العقاب، ليستقيم قانون العالَم وتنتظم أحواله، وكل هذا لا يحصل إلا بإتقان هذا العلم وإحراز أصوله.

ورابعها: حاجة سائر العلوم الدينية إليه مع استغنائه عنها: وذلك لأن صحة [العلوم الدينية](1) كلها متوقفة علىٰ هذا العلم، لأنه ما لم يثبت أن للعالَم صانعًا قادرًا عالِمًا حيًّا؛ كيف يمكن الخوض في العلوم الدينية كالتفسير والفقه والحديث،

(١) -(العلوم الدينية) في النسخة (ب، ج).

وكيف يتمكن الفقيه والمفسر والمُحَدِّث من الشروع في علومهم، فإذن جميع العلوم الدينية كلها تتوقف صحتها عليه، وفي ذلك دلالة على نهاية شرفه.

وخامسها: أن شرف الشيء قد يُستفاد من خساسة ضده: ولا شك أن الخطأ في هذا العلم كفر وبدعة، وهما من أقبح الأشياء، فيجب أن يكون إصابة الحق فيه من أجلّ الأشياء وأعظمها. وفيه حصول غرضنا.

فهذه الوجوه كلها تدل على فضله عقلًا.

النوع الثاني: أمور سمعية: وهي خمسة أيضًا:

أولها: أن الآيات التي تدل على إثبات التوحيد والآيات المشتملة على بيان الحكمة وإثباتها أشرف من الآيات التي تدل على غيرها من سائر الأحكام.

بيان ذلك: أنه ورد في سورة الإخلاص[١]، وقوله: ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾[٢]، وآية الكرسي[٣]، وقوله: ﴿ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ﴾[٤]، وهكذا سائر ما يدل على الوحدانية ما لم يأتِ في فضل آية الدين[٥]، وآية المواريث[٦]، وآية

---

(١) ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ﴿١﴾ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ﴿٢﴾ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ﴿٣﴾ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ﴿٤﴾﴾ سورة الإخلاص: (١ - ٤).

(٢) (آل عمران: ١٨).

(٣) هي الآية رقم (٢٥٤) من سورة البقرة، وهي أعظم آي القرآن، لما ورد في الحديث عن أبي بن كعب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: قال رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: {**يا أبا المُنذر، أتدري أيُّ آيةٍ من كتاب الله معك أعظمُ؟، قال: قلت: الله ورسوله أعلم! قال: يا أبا المُنذر أتدري أيُّ آيةٍ من كتاب الله معك أعظمُ؟، قلت:** ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَىُّ ٱلْقَيُّومُ﴾، **قال: فضرب في صدري وقال: ليهنك العلمُ أبا المُنذر**}. رواه مسلم برقم(١٨٨٥) في كتاب فضائل القرآن، باب فضل سورة الكهف وآية الكرسي.

(٤) (البقرة: ٢٨٥).

(٥) (آية الدين) هي الآية رقم (٢٨٢) من سورة البقرة، وهي أطول آية في القرآن الكريم، ومن أواخر الآيات نزولاً، وتتضمن العديد من الأحكام الشرعية التي يحتاج الناس إليها في تعاملاتهم الإقتصادية، من القرض والإقراض، وتوثيق وكتابة الدين والإشهاد عليه.

(٦) (آية المواريث) هي الآيات رقم (١١ - ١٢) في سورة النساء.

الحيض[١]، وسائر الأحكام، فإن الأنبياء -صلوات الله عليهم وسلامه- وسائر أهل الصلاح والتقوىٰ مواظبون علىٰ ذكر هذه الآي في شرائف الأوقات، وأدبار الصلوات دون غيرها من الآيات المشتملة علىٰ سائر الأحكام، وليس ذلك إلا لأجل تضمنها لإثبات التوحيد، وفي ذلك دلالة علىٰ فضله.

وثانيها: أن الآيات المشتملة علىٰ معرفة الأحكام الفقهية في التحليل والتحريم أقل من ستمائة آية، وأما ما يدل علىٰ التوحيد وإثبات الحكمة والرد علىٰ عبدة الأوثان والأصنام، وإثبات الحشر والنشر وأحكام الآخرة فإن أكثر القرآن مشتمل عليه، محشوٌّ به، وهذا يدل علىٰ عِظَم الاعتناء به، وفيه نهاية الشرف.

وثالثها: أن الأنبياء عَلَيۡهِمُ ٱلسَّلَامُ هم أعظم البشر حقًّا عند الله تعالىٰ وأعلاهم درجة عنده، وما كان همهم طول أعمارهم واشتغالهم طول دهرهم إلا الجدال عن التوحيد، وإبطال كل آلهة دون الله، وتقرير دلائل الحكمة وإثبات المعاد، فاشتغالهم بذلك طول أعمارهم دلالة ظاهرة علىٰ فضل التوحيد وشرفه.

ورابعها: أن الله تعالىٰ أمر بالنظر والتفكر في دلائل التوحيد، وإثبات الصانع في آيات كثيرة من كتابه الكريم، كقوله تعالىٰ: ﴿قُلِ ٱنظُرُواْ مَاذَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ﴾[٢]، وقوله تعالىٰ: ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلۡإِبِلِ كَيۡفَ خُلِقَتۡ ﴿١٧﴾ وَإِلَى ٱلسَّمَآءِ كَيۡفَ رُفِعَتۡ﴾[٣] إلىٰ آخرها، وقوله تعالىٰ: ﴿قُلۡ سِيرُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَٱنظُرُواْ كَيۡفَ بَدَأَ ٱلۡخَلۡقَۚ ثُمَّ ٱللَّهُ يُنشِئُ ٱلنَّشۡأَةَ ٱلۡأٓخِرَةَۚ﴾[٤]، ثم ذكر المتفكرين في معرض المدح، فقال: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَعِبۡرَةً لِّأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ﴾[٥]، وقال: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكۡرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلۡبٌ﴾[٦]، وقوله: ﴿لَأٓيَٰتٖ لِّأُوْلِي ٱلۡأَلۡبَٰبِ﴾[٧]، وكل هذا دلالة علىٰ فضل التوحيد وأهله.

---

(١) (وآية الحيض) هي الآية رقم (٢٢٢) في سورة البقرة.

(٢) (يونس: ١٠١).

(٣) (الغاشية: ١٧ - ١٨).

(٤) (العنكبوت: ٢٠).

(٥) (النور: ٤٤).

(٦) (ق: ٣٧).

(٧) (آل عمران: ١٩٠).

وخامسها: أن الله حكىٰ سؤالهم[1] لنبيّه عن أمور كثيرة كقوله: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَنفَالِ﴾ [الأنفال: ١]، وقوله: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِ﴾ [البقرة: ٢٢٢]، وقوله ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَهِلَّةِ﴾[البقرة: ١٨٩]، وقوله ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَن ذِى ٱلْقَرْنَيْنِ﴾ [الكهف: ٨٣] إلىٰ غير ذلك من سؤالاتهم، ثم ذكر الجواب عن هذه الأشياء بقوله: قل كذا، قل كذا؛ بغير «فاء»، إلا في مسألة واحدة، فإنه أجابها بذكر «الفاء»، وهي قوله: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْجِبَالِ فَقُلْ يَنسِفُهَا رَبِّى نَسْفًا﴾ [طه: ١٠٥].

ووجه الاستدلال بما ذكرنا: أنه ذكر حرف التعقيب ها هنا دون غيرها من سائر المسائل، وما ذاك إلا لأنه لا يجوز تأخير الجواب عنها، لما كان متعلقًا بالتوحيد وإثبات الصانع، وهذا يؤكد شرفه وعلّوه علىٰ غيره.

فثبت بهذه الوجوه العقلية والنقلية زيادة شرفه علىٰ سائر العلوم.



(١) +(هم) في النسخة (ج).

البحث الثالث:
في وجوب تحصيله

اعلم أن العلم بالله تعالىٰ لَمّا كان واجبًا لِما سنذكره في النظر وكان لا يمكن تحصيله كما ينبغي علىٰ الكمال إلا بالخوض في هذا العلم، وجب أن يكون تحصيل هذا العلم واجبًا، لأن ما لا يتأدىٰ الواجب إلا به فهو واجب كهو.

وإنما قلنا: «إن تحصيل هذا العلم واجب».

لأن ما عدا هذا العلم من سائر العلوم علىٰ قسمين:

ديني: كالتفسير والفقه والحديث وسائر العلوم الدينية، وصحة [هذه العلوم][1] كلها متوقفة عليه -كما قدمنا ذكره- لأن ما لم يثبت أن للعالَم صانعًا حكيمًا فلا معنىٰ للشرع في شيء من هذه العلوم.

وغير ديني: -ليس من همنا ذكره- كالعلم بالطب[2] والرمل[3] والفلاحة[4]، فظهر بما حققناه أن شيئًا من العلوم لا يشاركه في الوجوب لما ذكرناه.

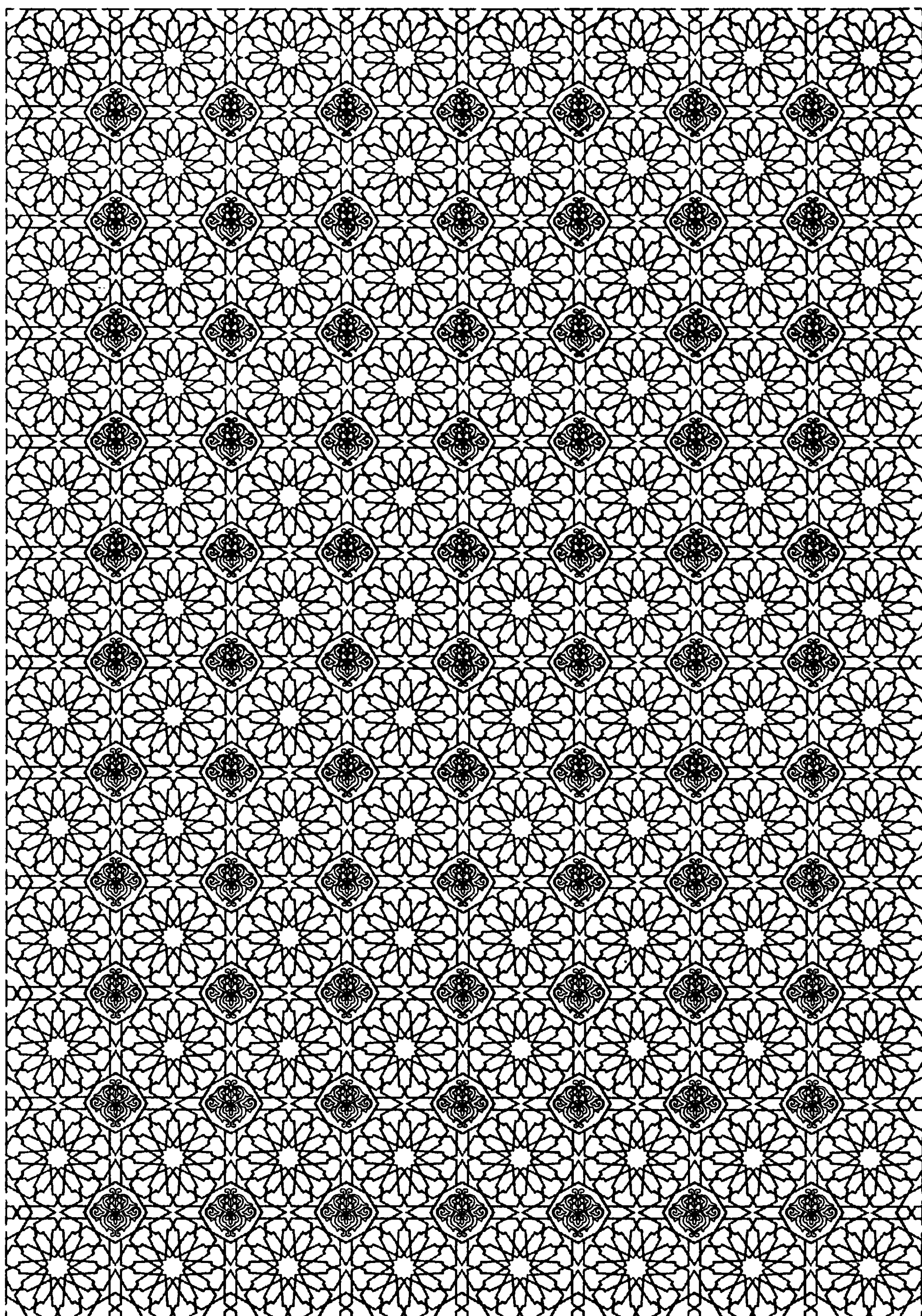
---

(١) -(هذه العلوم) في النسخة (ب، ج).

(٢) **علم الطب**: وهو علم يبحث فيه عن بدن الإنسان من جهة ما يصح ويمرض لالتماس حفظ الصحة وإزالة المرض. وموضوعه بدن الإنسان وما يشتمل عليه من الأركان والأمزجة والأخلاط والأعضاء والأرواح والقوىٰ والأفعال، وأحواله من الصحة والمرض، وأسبابها من المأكل والمشرب، والأهوية المحيطة بالأبدان والحركات والسكنات والاستفراغات والاحتقانات والصناعات والعادات والواردات الغريبة، والعلامات الدالة علىٰ أحواله من ضرر أفعاله. موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، التهانوي، تحقيق: د. علي دحروج، تقديم وإشراف ومراجعة: د. رفيق العجم، نقل النص الفارسي إلىٰ العربية: د. عبد الله الخالدي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط١، ١٩٩٦م، (١/ ٥٦).

(٣) **علم الرَّمل**: البحث عن المجهولات بخطوط تُخَطّ علىٰ الرَّمل، وهو من الخرافات. معجم اللغة العربية المعاصرة، د. أحمد مختار عبد الحميد عمر وآخرون، عالم الكتب، الطبعة: الأولىٰ، ١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨ م، (٢/ ٩٤٤).

(٤) **علم الفلاحة**: هو علم تتعرف منه كيفية تدبير النبات من بدء كونه إلىٰ تمام نشوئه، وهذا التدبير إنما هو بإصلاح الأرض بالماء وبما يخلخلها ويحميها كالسّماد والرّماد ونحوه، مع مراعاة الأهوية، فيختلف باختلاف الأماكن. موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، التهانوي، (١/ ٥٥).



البحث الرابع:
عن كيفية وجوبه:

واعلم أن الواجب في مقصودنا منقسم باعتبارات مختلفة إلىٰ أربعة أقسام:

أولها: باعتباره في نفسه: إلىٰ معين ومخير.

وثانيها: باعتبار وقته: إلىٰ موسع ومضيق.

وثالثها: باعتبار طريقه: إلىٰ شرعي وعقلي.

ورابعها: باعتبار من وجب عليه: إلىٰ فرض كفاية وفرض عين.

كما سيأتي كل هذا موضحًا بعلله من هذا الكتاب إن شاء الله تعالىٰ.

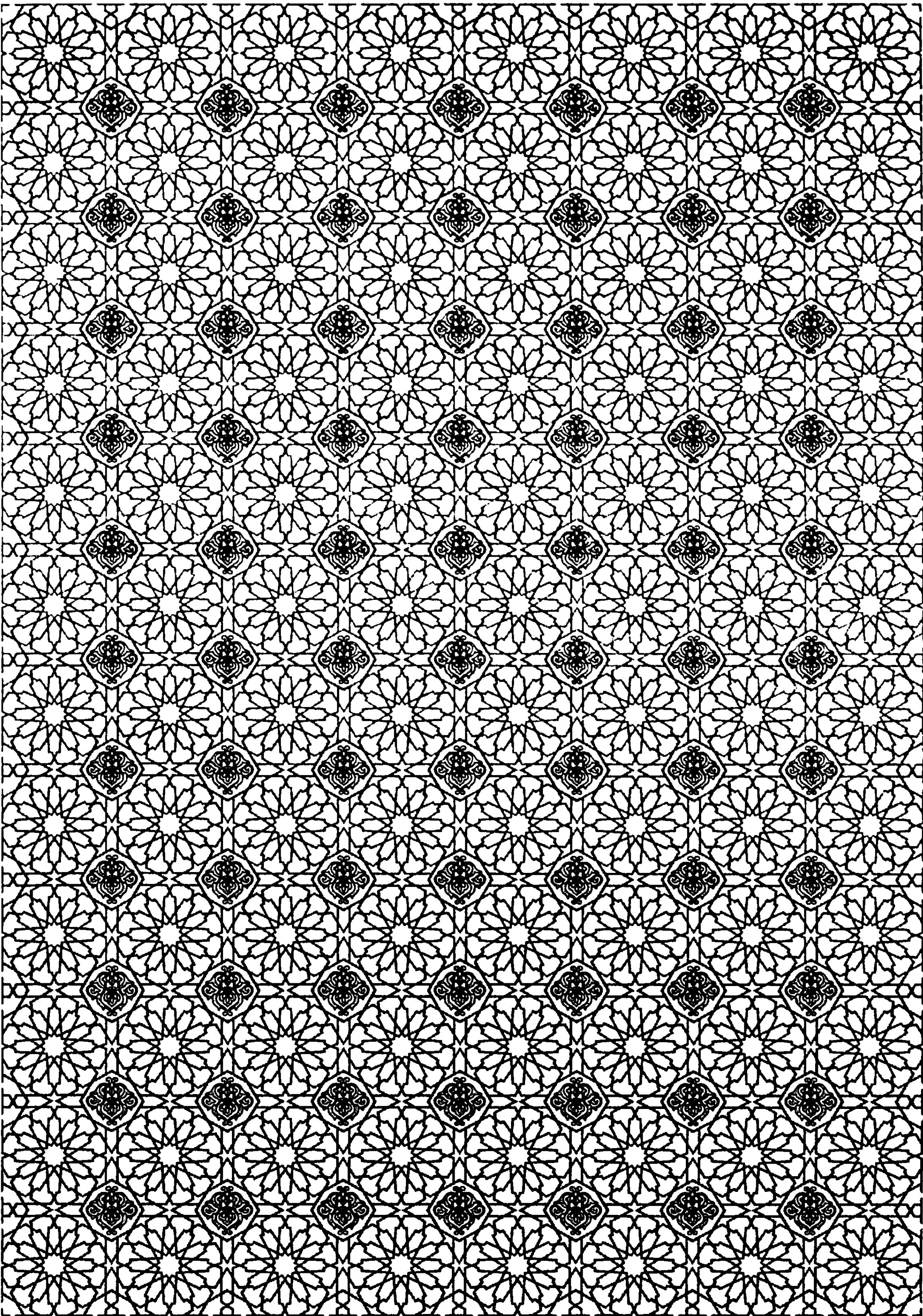
فإذا عرفت هذا فنقول: إن هذا العلم إنما يتوجه وجوبه علىٰ الأعيان، لأن المأخوذ علىٰ كل مكلف أن يحصل لنفسه اعتقادًا علمًا جمليًا[1] بالصانع وصفاته وحكمته وصدق رسله، ومقدار ما يتوجه وجوبه علىٰ الأعيان هو هذا الاعتقاد الجملي، لأن به يحصل الغرض من اللطف والتقريب -كما سنقرره- فأما ما وراء ذلك من تفاصيل المسائل الإلهية[2] وتقرير قواعدها وحل الإشكال عنها فإنما يتوجه علىٰ العلماء والأفاضل، فهذا الذي نريده ونقصده ونعنيه بفرض العين علىٰ كل إنسان.

وقد نجز غرضنا من صدر الكتاب بحمد الله تعالىٰ ومنّه.



(١) (جمليًا) أي إجماليًا كليًا.

(٢) (الالاهية) في النسخة (ب، ج).



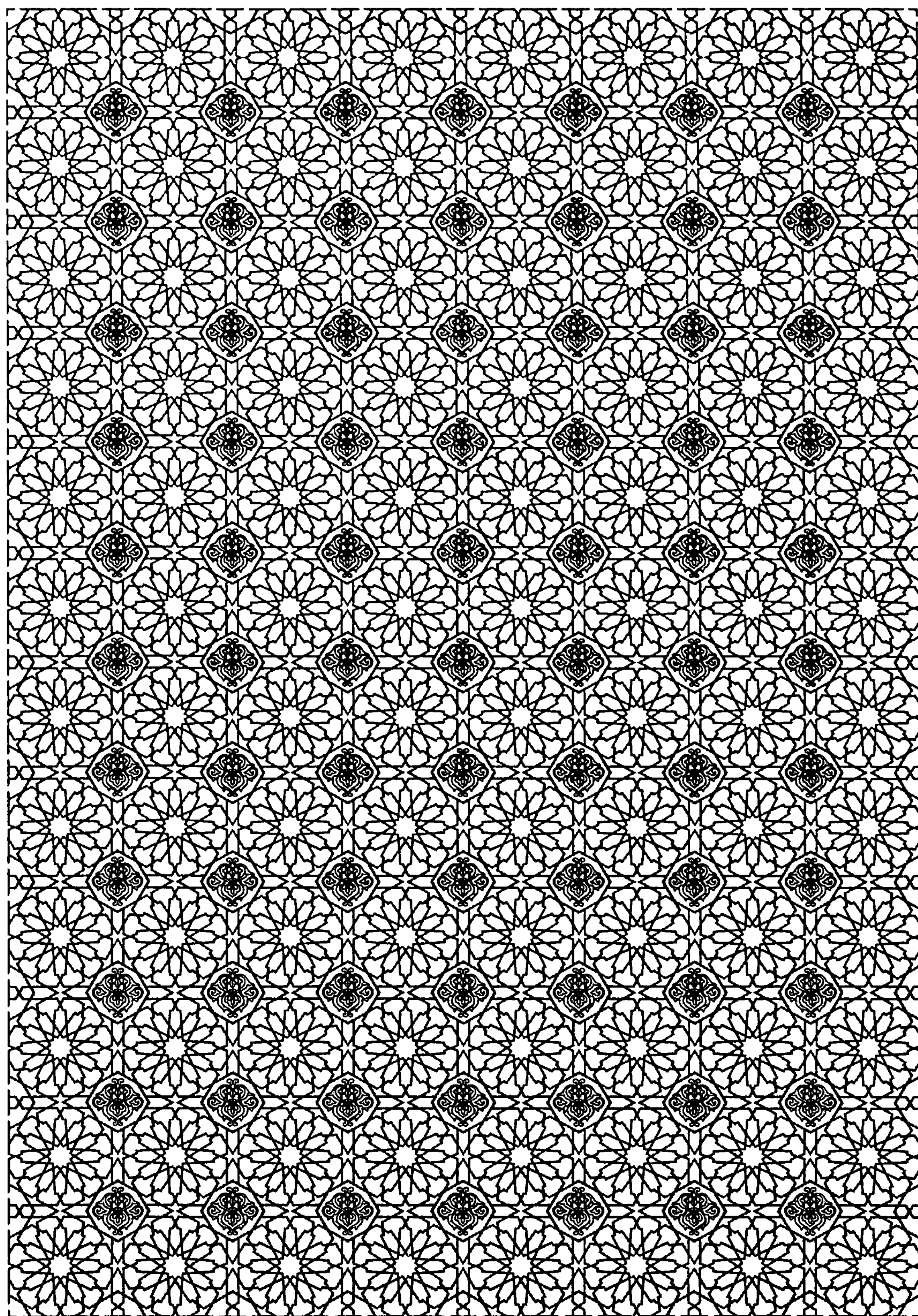
[المقدمة][1]

وأما المقدمة:

فهي مشتملة علىٰ خمسة أبواب:

---

(١) -(المقدمة) في النسخة (ب، ج).



الباب الأول
في تحصيل المعارف
وكيفية العلم بالحقائق، وما يتصل بذلك

وينحصر المقصود منها بذكر تمهيد وثلاثة أقسام:

أما التمهيد

فاعلم أن العلم يتعلق بالحقائق علىٰ وجهين:

أحدهما: أن يكون تعقلًا للحقائق من حيث هي هي، وهذا هو الذي يُسمىٰ التصور، ونعني بالتصور: «ما كان علمًا بالحقيقة نفسها لا من حيث إنه حكم عليها بشيء من الأحكام السلبية والثبوتية»[1].

وثانيهما: أن يكون تعقلًا للحقيقة من حيث إنه حكم عليها بشيء من الأحكام السلبية أو الثبوتية، وهذا هو الذي يُسمىٰ التصديق، ونعني بالتصديق[2]: «ما كان علمًا بإضافة أمر من الأمور إلىٰ تلك الحقيقة سلبًا كان ذلك الأمر أو إيجابًا»[3].

---

(١) راجع مفهوم «التصور» في: المنطق عند الفارابي، كتاب البرهان، الفارابي، تحقيق د. ماجد فخري، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٧م، ص١٩، كتاب التحصيل، بهمنيار، تحقيق: مرتضىٰ مظهري، دانشكاه، ظهران، ١٣٤٩ هـ، ص٤، معيار العلم، الغزالي، تحقيق: د. سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، ١٩٦١م، ص٦٧، وله المستصفىٰ من علم الأصول، تحقيق د. أحمد زكي حماد، العالمية للنشر، القاهرة، دار الميمان الرياض، ط١، ٢٠٠٩، ص١٦، البصائر النصيرية، عمر بن سهلان الساوي، تحقيق: الشيخ محمد عبده، مطبعة محمد علي صبيح وأولاده، القاهرة، ١٣١٦ هـ، ص٦.

(٢) +(ونعني بالتصديق) مكررة في النسخة (ب).

(٣) راجع مفهوم التصديق: المنطق عند الفارابي، كتاب القياس، الفارابي، تحقيق د. رفيق العجم، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٧م، (٢/ ٧٥)، كتاب البرهان، الفارابي، ص١٩، كتاب التحصيل، بهمنيار، ص١٩٤، معيار العلم، الغزالي، ص٦٧، وله أيضًا المستصفىٰ من علم الأصول، ص١٦، البصائر النصيرية، الساوي، ص٦.

ثم الحال في تلك الحقائق التصورية والتصديقية لا يخلو من ثلاثة أقسام: إما أن تكون كلها محتاجة إلىٰ الاكتساب، وإما أن تكون كلها غنية عن الاكتساب، وإما أن يكون بعضها غنيًا وبعضها محتاجًا.

فأما القسم الأول: فهو ظاهر الفساد، لأنَّا نعلم أن كثيرًا من الحقائق التصورية كالعلم بحقيقة السواد والألم واللذة وسائر الأمور المحسوسة لا تحتاج إلىٰ الاكتساب، ونعلم أيضًا أن كثيرًا من الأمور التصديقية كالعلم بأن الواحد نصف الاثنين، وأن الكل أكثر من الجزء، وغير ذلك من الأمور التصديقية التي تُعلم بالبديهة؛ لا تحتاج إلىٰ اكتساب.

وأما القسم الثاني: ففاسد أيضًا، لأن علمنا بحقيقة الجسم والعرض وغيرهما من الحقائق التصورية غير غني عن الاكتساب، وعلمنا أيضًا بحدوث العالَم ووحدانية الله تعالىٰ وغيرها من الأمور التصديقية كلها مفتقرة إلىٰ الاكتساب، فإذا بطل هذان القسمان تعين [القسم الثالث][1].

القسم الثالث: **وهو أن بعضها غني وبعضها محتاج**: فما كان من الحقائق التصورية مفتقر إلىٰ الاكتساب؛ فطريق اكتسابه بالحدود والتعريفات الرسمية والذاتية. وما كان من الحقائق التصديقية مفتقر إلىٰ الاكتساب؛ فطريق اكتسابه بالأدلة والبراهين.

فظهر بمجموع كلامنا ههنا: أن تحصيل العلوم التصورية والتصديقية لا يكون إلا بالتعريفات الذاتية والرسمية والبراهين القطعية اليقينية، كما سنوضحه من بعد بعون الله تعالىٰ.

فهذا هو التمهيد، ونشرح الأقسام الثلاثة:

---

(١) –(القسم الثالث) في النسخة (ب، ج).

القسم الأول
في مقدمات الحدود[١]

وفيه فصول ثلاثة:

الفصل الأول
في تفسير الحد[٢] وبيان معناه

واعلم أن هذه المسألة قد طال فيها نزاع العلماء وعظمت خصومتهم، وليس تحتها كثير فائدة، وخلافهم فيها لا يعدو وجهين:

أحدهما: اختلافهم في معنىٰ الحد:

وهم فيه علىٰ قولين: فمن قائل يقول: «حد الشيء هو نفس حقيقته وذاته من غير زيادة». ومن قائل يقول: «حد الشيء هو اللفظ الكاشف عن معناه علىٰ وجه يمنع ويجمع».

---

(١) للمزيد عن الحدود والتعريفات راجع الرسالة الشمسة، الكاتبي، تحقيق د. مهدي فضل الله، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط١، ١٩٩٨م، ص٢١٠، شرح مختصره في فن المنطق، أبو عبدالله محمد بن يوسف السنوسي طبع علىٰ نفقه مصححه محمد صالح محمد أكرم، ١٢٩٢هـ، ص٦،: كتاب القياس، أرسطو تحقيق د. عبد الرحمن بدوي، دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٥٢، ص٢١٣، المنطق عند الفارابي، كتاب البرهان، الفارابي، ص٤٥، المنطق عند الفارابي، كتاب الجدل، تحقيق د. رفيق العجم، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٦، ص٨٦، منطق الشفاء، ابن سينا، المقولات، تحقيق: الأب قنواتي، د. محمود الخضيري، د. أحمد فؤاد الأهواني، أ. سعيد زايد، مراجعة د. إبراهيم مدكور، وزارة القافة والإرشاد القومي، ١٩٥٩، ص٤، وله أيضاً الشفاء، المنطق، كتاب الجدل، تحقيق د. أحمد فؤاد الأهواني، مراجعة د. إبراهيم مدكور، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، ١٩٦٥م، ص٢٠٩، منطق المشرقيين، مطبوعات مكتبة آية الله المرعشي، قم، إيران، ١٤٠٥هـ، ص٣٤، المستصفي في علم الأصول، الغزالي، ص١٨.

(٢) (الحدود) في النسخة (ج).

وثانيهما: اختلافهم في معنىٰ الحد الذاتي:

ولهم فيه مذاهب ثلاثة:

فمنهم من أطلق اسم الذاتي علىٰ ما يكون جزءً[1] للحقيقة، فأما ما لا يكون جزءً[2] للحقيقة فلا يكون ذاتيًا، سواء كان ثبوته ظاهراً للمحدود أو لم يكن، فإنه لا يكون ذاتيًا.

ومنهم من أطلق اسم الذاتي علىٰ ما يكون بيّن الثبوت للمحدود، سواء كان جزءً[3] من أجزاء الحقيقة أو لم يكن.

ومنهم من عنىٰ به أمرًا آخر، وهو ما يكون ممتنع الزوال عن ذات المحدود؛ سواء كان من الثبوت أو لم يكن.

فهذه تفاصيل أقوالهم في إطلاق اسم الحد وإطلاقهم اسم الذاتي.

والمختار عندنا في معنىٰ الحد: تفصيلًا نُبديه:

وهو أن اسم الحد مقول بالاشتراك علىٰ معنين:

أحدهما: إطلاقه علىٰ نفس الحقيقة المتصورة في الذهن تصورًا تفصيليًا.

وثانيهما: إطلاقه علىٰ اللفظ الدال علىٰ تميز الشيء عن غيره بأي تميز كان.

وكل لفظ مقول بالاشتراك علىٰ معنيين مختلفين فلا سبيل إلىٰ كشف معناهما بتفسير واحد، بل يجب تفسير كل واحد منهما بمعنىٰ يخصه علىٰ انفراد، وهذا أصل عظيم يجب مراعاته، فإن فيه معظم الزلل، وبسببه يقع الغلط في كثير من التعريفات.

فإذا عرفت هذا فنقول: إن أُريد بـ«الحد» نفس الشيء وحقيقته، فعلىٰ هذا يكون معنىٰ الحد وتفسيره هو حقيقة[4] الشيء وذاته، وإن أُريد بـ«الحد» اللفظ الدال علىٰ

---

(١) (جزءاً) في النسخة (ب، ج).
(٢) (جزاً) في النسخة (ب، ج).
(٣) (جزاً) في النسخة (ب، ج).
(٤) (حقيقته) في النسخة (ج).

حقيقة الشيء، فعلىٰ هـذا يكون معناه وحدّه هو اللفظ الجامع لخصائص الشيء وتوابعه ولوازمه. وأما الحد الذاتي[١]: فالكلام فيه قريب.

والمختار: أنه لا يطلق اسم الذاتي إلا علىٰ ما كان تعريفًا للشيء بأجزاء حقيقته، فأما إذا كان التعريف بالأمور اللازمة والتابعة، فإنه لا يطلق عليه اسم الذاتي، وإنما يُسمىٰ بالرسم الناقص[٢] كما سنفصله، ولو أطلق مطلق اسم الذاتي علىٰ الرسم الناقص فلا حرج عليه في إطلاقه، وله أن يضع اسم الذاتي علىٰ ما شاء.

نعم ينبغي له أن يُحد من[٣] إطلاقه ويقيده كي لا يقع في الغلط بسبب الاشتراك.

فهذه زُبدة المسألة وخلاصة ما قيل فيها.



---

(١) **الحد الذاتي**: هو الذي يفتقر إليه الشيء في ذاته وماهيته، مثل الحيوان للإنسان، فإن الإنسان لا يتحقق في ماهيته إلا أن يكون حيوانـًا، وكذا البياض لا يتحقق في نفسه إلا أن يكون لونـًا، أو ما يفتقر الشيء إليه في وجوده لا في ماهيته، فليس بذاتي مثل كون الجسم متناهيـًا، وكون الإنسان مولوداً، فإن الجسم لا يفتقر في جسميته إلىٰ أن يكون متناهيـًا، ولا الإنسان في إنسانيته إلىٰ أن يكون مولوداً، ولذلك يمكن ان يسلب التناهي والولادة عن الجسم والإنسان في التصور، فيتصور جسم غير متناه، وإنسان غير مولود، ولا يمكن أن يتصور إنسان ليس بحيوان، البصائر النصيرية، الساوي، ص١٥، وأيضـًا محك النظر، الغزالي، تحقيق اللجنة العلمية بدار المنهاج، دار المنهاج، جدة، المملكة العربية السعودية، ط١، ٢٠١٦م، ص٧٣.

(٢) **التعريف بالرسم الناقص**: هو ما يكون بالخاصة وحدها، مثل الإنسان هو الضاحك، أو الكاتب، أو بالخاصة والجنس البعيد، مثل: الإنسان جسم (جنس بعيد)، كاتب (خاصة). انظر: الرسالة الشمسة، الكاتبي، ص٦٩، ص٢١١، وانظر أيضـًا السنوسي شرحه علىٰ مختصره، ص٢٥ .

(٣) (بجزبن) في النسخة (ب، ج).

الفصل الثاني
في حصر الأسئلة الجارية في الحدود[١]

اعلم أن الحد يذكر جوابًا لسؤال سائل، وصيغ الأسئلة كثيرة، وأمهاتها أربع:

الصيغة الأولىٰ: ما يطلب بصيغة «ما»، ويطلب بها أمور ثلاثة:

أولها: أن يكون المطلوب بها ماهية الشيء وحقيقته وذاته، وهذا هو الأصل في إطلاقها، كقولك في جواب من يقول لك: ما الخمر؟ فتقول في جوابه: هو شراب معتصر من العنب مُسكر كثيره، فتكون حينئذ قد أتيت[٢] بالأمور الكاشفة عن ذاته المُظهره لحقيقته.

وثانيها: أن يكون المطلوب بها تميز الشيء عن غيره بذكر توابعه ولوازمه، كقولك في جواب من يقول لك: ما الواجب؟ فتقول في جوابه: ما يُذّم تاركه ويُلَام علىٰ وجه ما، فتكون آتيًا في حدك هذا ما يميز الحقيقة عن غيرها، ولم تتعرض فيما ذكرته لشيء من حقائقها وأمورها الذاتية بحال.

وثالثها: أن يكون المطلوب بها شرح اللفظ، وبيان معناه فقط، كقولك في جواب من يقول لك: ما العقار[٣]؟ فتقول مجيبًا له: هو الخمر، فالسائل يفهم حقيقة الخمر، ولكنه أُشكل عليه لفظ العقار، وعلىٰ أي شيء يوضع، فمن حقك أن تأتي له بلفظ

---

(١) قارن محك النظر، الغزالي، ص١٧٩، كتاب الإشارات والتنبيهات، ابن سينا، تحقيق: د. سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، (١/ ١٧٤).

(٢) (ايبت) في النسخة (ج).

(٣) **العقار: الخمر**، سميت بذلك لأنها عاقرت العقل، أي لزمته، والمعاقرة الإدمان، ومعاقرة الخمر: إدمان شربها. لسان العرب، (٤/ ٥٩٨).

يكشف أنها من[١] ذلك اللفظ الأول، ولا تحتاج في بيان ذلك وكشفه إلىٰ شيء من التعريفات الذاتية والرسمية، وإنما المراد كشف اللفظ لا غيره كما حققناه.

الصيغة الثانية: ما يطلب بصيغة «أي» والذي يطلب بها فصل الشيء عما أُلبس بغيره، كما تقول إذا قيل لك: «الإنسان حيوان»، فتقول: «أي حيوان؟» فيقال لك: «الناطق». فيسأل السائل بها ليُذكر له ما تنفصل به الحقيقة عن غيرها من سائر الحقائق. وكما إذا قيل لك: «الأسد سبع»، فتقول: «أي السباع؟» فيقال لك: «الشجاع» الذي من شأنه كيت وكيت، وهي كما ترىٰ موضوعه للفصل[٢] كما ذكرنا.

الصيغة الثالثة: ما يطلب بصيغة «هل» ويطلب بها أمران:

أحدهما: أصل الوجود كما نقول: هل للقدرة والعلم والحياة وجود أم لا؟

وثانيهما: أن يكون طلبًا لصفة الشيء، كقولك: هل الله تعالىٰ قادر وعالِم وخالق؟ فهي كما ترىٰ مقصورة علىٰ هذين الأمرين.

الصيغية الرابعة: ما يطلب بصيغة «لِمَ» وهي سؤال عن علة الشيء، كما نقول: لِمَ خلق الله العالَم؟ ولِمَ كان السواد حالكًا[٣]؟ ولِمَ كان الصوت غير باق؟ فيكون جوابه بذكر العلة في جميع أحواله.

فهذه هي أمهات الأسئلة، وما عداها من الأسئلة كسؤال: «أين»، و«متىٰ؟»، و«كيف؟» وسائر صيغ الأسئلة فمندرجة تحت سؤال «هل؟»، لأنها أسئلة عن الصفات والهيئات[٤].

فإذا عرفت هذا: **فاعلم** أن الذي يجري في الحدود والتعريفات من هذه الصيغ ليس إلا صيغتان: أحدهما: صيغة «ما». والثانية: صيغة «أي». فأما صيغة «ما»

---

(١) ([redacted]) في النسخة (ب).

(٢) (للفصد) في النسخة (ب، ج).

(٣) (حالاً) في النسخة (ب).

(٤) (والهيات) في النسخة (ب، ج).

فيطلب بها تحصيل الجنس للحقيقة، فيكون جوابها بذكر الجنس. وأما صيغة «أي» فيطلب بها تحصيل الفصل للحقيقة عن غيرها، فيكون جوابها بذكر الفصل، كما تقول إذا قيل لك: ما الإنسان؟ فتقول: الحيوان، فإذا قيل لك: أي الحيوانات؟ قلت: الناطق، فتذكر الجنس والفصل جميعًا جوابًا عن سؤال «ما» و«أي»، وهكذا نفعل في كل حقيقة مركبة من جنس وفصل، وما عداهما من صيغ الأسئلة لا يجري شيء منها في الحدود والتعريفات، وإنما موردها الدعاوىٰ، فطريق تصحيحها بالبراهين، وما كان تصحيحه بالبراهين فهو عن الحدود بمعزل.



الفصل الثالث
في كيفية وضع الحدود[١]

اعلم أن وضع الحدود والتعريفات علىٰ أن لا يتأتىٰ فيها[٢] شيء من المنع ولا تتناولها الأدلة، ولا يتطرق إليها شيء من الدعاوي.

وبيانه: أنَّا إذا قلنا: في حقيقة الإنسان أنه «الحيوان الناطق»، فلا يمكن أن يقال: لِمَ قلتم: إن حقيقة الإنسان هو الحيوان الناطق؟ وما دليلكم علىٰ ذلك؟ بل لا يتأتىٰ فيه منع ولا نفتقر فيه إلىٰ إقامة دليل إذ ليس الغرض بقولنا: الحيوان الناطق؛ الحكم علىٰ حقيقة الإنسان بالحيوانية[٣] والناطقية حتىٰ تكون دعوىٰ. ويقال لنا: ما الدليل علىٰ ذلك؟ ولكن غرضنا الإشارة بهذه الماهية إلىٰ معقول حقيقة الإنسان مطلقًا من حيث إنه إنسان، ولم نُشر إلىٰ حقيقة معينة قد حكمنا عليها بالحيوانية والناطقية.

لا يقال: أليس الحادّ[٤] عندكم إذا قال: في حد الإنسان أنه الحيوان الناطق، فهو يدعي أنه حيوان، وأنه ناطق، فلِمَ لا يجوز أن يطالب بالدليل المصحح لدعواه، وكيف قلتم: إن الحد لا يتطرق إليه ولا يحتاج إلىٰ إقامة دليل.

لأنَّا نقول: إن قول الحادّ في الإثبات أنه «حيوان»، وأنه «ناطق»، يمكن[٥] أن يذكر علىٰ وجهين:

أحدهما: أن يكون غرضه الإشارة، وبهذه الماهية إلىٰ حقيقة الإنسان من غير

---

(١) قارن: القانون الثالث: كيفية صناعة الحد عند الغزالي: محك النظر، ص١٨٦.
(٢) -(فيها) في النسخة (ج).
(٣) (الحيوانية) في النسخة (ج).
(٤) الحادّ: من يضع الحد والتعريف.
(٥) (لكن) في النسخة (ج).

أن نحكم عليه بنفي ولا إثبات، فعلىٰ هذه الصورة يكون حدًا، وعند هذا لا يمكن منعها، ولا يتطرق إليها دعوىٰ، ولا يطالب بالدليل علىٰ صحتها.

وثانيهما: أن يكون غرضه أن ذات الإنسان محكوم عليها بالحيوانية والناطقية، فحينئذ يتوجه إليه المطالبة، ويحتاج إلىٰ تحرير الدليل علىٰ ذلك، ثم لا يكون حدًا، بل دعوىٰ.

فهذا هو الكلام في مقدمات الحدود.



القسم الثاني
في مقاصد الحدود

وفيه فصول أربعة:

الفصل الأول
في المقصود بالحدود والتعريفات

اعلم أن المطلوب[١] بالحدود والتعريفات هو معرفة الحقائق بتمامها وكمالها، لأن المستفاد من التعريفات تعيين الحقائق المتصورة في الذهن تصورًا تفصيليًا من غير أن نحكم عليها بشيء من النفي أو الإثبات.

حاصل الأمر فيها راجع إلىٰ مقاصد ثلاثة:

المقصد الأول: تعيين الحقائق المتصورة في الذهن:

وبيانه: أنَّا إذا قلنا: في حقيقة القديم أنه: «الموجود الذي لا أول له»، وفي حقيقة[٢] الجسم أنه: «الطويل العريض العميق»، فالغرض بذكر حدهما تعيين حقيقة الجسم، والقديم، وتقريرهما في الذهن مطلقًا، وسواء كان لتلك الحقائق وجود في الخارج أو لم يكن لها وجود، لأن كونها مما يصح وجودها في الخارج أو لا يصح أمر وراء معقول حقيقتها وخارج عنه، فإذن لا يلزم من ذكر الحد إلا نفس تصور الحقائق في الذهن مطلقًا.

المقصد الثاني: أن يكون ذلك التصور أمرًا تفصيليًا: لأن الغرض من التحديد

(١) (المقصود) في النسخة (ج).
(٢) -(حقيقة) في النسخة (ب).

فهم الحقيقة بتمامها وكمالها، ولا يحصل معرفتها علىٰ التمام والكمال إلا بذكر معناها مفصلًا سواء كان الحد حقيقيًا أو رسميًا[١]، فيجب ذكر ما يمكن به إدراك معقول الحقيقة، ويتميز به عن سائر الحقائق، ولا يتأتىٰ هذا إلا بذكر معناها علىٰ التفصيل.

المقصد الثالث: أن يكون ذلك التصور متعلقًا بمعقول الحقائق أنفسها مجردة عن الأمور الإضافية[٢] من نفي أو إثبات[٣].

لأن الحد لا يتناول إلا معرفة الحقائق مجردة عن سائر الإضافات، لأن سائر الأمور الإضافية فرع علىٰ معرفة أصل الحقيقة وفهمها، لأن الشيء لا يستند إليه أمر من الأمور الإضافية سلبًا كان ذلك الأمر أو إيجابًا إلا بعد إحراز كمال حقيقتها وفهم معناها.

فحصل من مجموع كلامنا ها هنا أن الغرض بذكر الحد هذه المقاصد الثلاثة التي ذكرناها، وبحصولها يحصل العلم بكمال الحقيقة علىٰ التمام.



(١) **الرسم:** لا يدل علىٰ جوهر الشيء، ولا علىٰ الذي به قوام الشيء ويؤلف من جنس وخاصة، كقولنا: الإنسان إنه حيوان ضحاك، ومن جنس وعرض أو أعراض كقولنا: إنه حيوان كاتب أو حيوان يبيع ويشتري. الفارابي: المنطق عند الفارابي، (١/ ص٦٢، ص٨٦) وانظر أيضًا له كتاب الحروف، تحقيق د. محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، ١٩٧٠، ص٨٦.

(٢) (مجردة عن الأمور الإضافية) آخر اللوحة رقم (٨ - أ) في النسخة (ج).

(٣) (من نفي أو إثبات) وردت في أول اللوحة رقم (٣ - ب) في النسخة (ج).

الفصل الثاني
في تقسيمات الحدود

اعلم أن للحدود والتعريفات تقسيمات كثيرة باعتبارات مختلفة، ولكنا نقتصر منها علىٰ تقسيمين:

التقسيم الأول: باعتبارها في أنفسها إلىٰ نوعين: حقيقي ذاتي، وغير حقيقي[١].

فالنوع الأول منها: حقيقي وهو: كل ما كانت أجزاؤه أصلًا في حقيقة ذلك الشيء وداخله في معقوليته دخولًا لا يمكن فهم حقيقته وتعقلها إلا بذكره، ولا يعقل من دون فهمه، وهذا كـ«الحيوانية» في حد الإنسان، و«الشرابية» في حد الخمر، و«الخشبية» في حد السرير، فإن من لا يفهم هذه الأوصاف لا يمكنه تعقل هذه الحقائق بحال، ولو قدّرنا عدمها لانخرم علينا معقول هذه الحقائق وبطل، وهذا يؤذن بأن معقول هذه الحقائق متوقف علىٰ هذه الأوصاف وجودًا وعدمًا، فهذا هو الذي نريده بالحد الحقيقي.

النوع الثاني: غير الحقيقي: وهو ضربان: لازم وعارض.

فالضرب الأول منهما[٢]: **لازم**: وهو ما لا ينفك عن الذات، ولا يمكن زواله عنها، وهذا كالظل للشخص والحصول في الحيّز في حق الجسم، وذكر الحدوث في ماهية الجنّ والملك، فإنَّا نعلم بالضرورة أن الواحد منَّا يمكنه تعقل حقيقة الجسم، والشخص والجنّ والملك، وإن لم يخطر بباله هذه الأمور اللازمة لها فيعقل حقيقة الشخص، وإن لم يخطر بباله ظِله، ويعرف حقيقة الجسم، وإن لم يعلم حصوله في

(١) للمزيد راجع: كتاب الجدل، ابن سينا ص٢٥٠، وله أيضًا منطق المشرقيين، ص٣٦، ومحك النظر، الغزالي، ص١٨١، وله أيضًا المستصفي، ص١٩.

(٢) (منها) في النسخة (ب، ج).

الحيّز، ويتحقق ماهية الجن والملك، وإن لم يخطر بباله حدوثهما، بل ولو جوّز قدمهما ولو كانت هذه الأمور جزءً[١] من هذه الحقائق وأصلًا في معقولها، لم تكن معقولية حقيقتها من دونها.

الضرب الثاني: العارض: وهو ما كان ليس من ضرورية الملازمة بل نتصور مفارقته، وهذا كما نقوله: في بياض القطن، وصفرة الذهب، وسواد الزنج، فإن هذه الأوصاف مما يمكن تقدير زوالها، ولو استمر الوجود أمكن رفعه في الذهن.

والفرق بين اللازم والعارض: هو أن **العارض**: يمكن زواله وتغيره كما ذكرنا في بياض القطن وصفرة الذهب وغيرها. وأما **اللازم**: فلا يمكن زواله بحال كما ذكرنا في ظل الشخص، وتحيّز الجسم، وحدوث الملك والجنّ.

فهذا هو الفرق بين اللازم والعارض، ويشتركان في أن كل واحد منهما جزءً[٢] من أجزاء الحقيقة، ولا يصيران أصلًا في مفهومها.

التقسيم الثاني: باعتبار موقعها من المحدود، وهي في ذلك علىٰ ثلاثة أضرب:

فالضرب الأول منها: التحديد بالأمور الداخلة في الحقيقة، وهذا كالتحديد بالأمور الذاتية، كـ«الخشبية» في حد السرير، و«الحيوانية» في حد الإنسان، و«الافتراس[٣] والسبعية» في حد الأسد،، ونعني بالأمور الداخلة: ما يكون أصلًا في مفهوم الحقيقة[٤] كما قدمنا ذكره، ثم استعمالها في تعريف هذه الحقائق يكون علىٰ وجهين: أحدهما: أن نذكر جملة أجزاء الحقيقة. وثانيهما: أن يكون المذكور بعضها، فإن كان المذكور جملة أجزاء الحقيقة فحينئذ تصير الحقيقة معلومة علىٰ وجه لا يمكن الزيادة عليه في الوضوح، وهذا هو الغاية في كمال التعريف، وأما إن كان المذكور بعضها فهو لا يخلو إما أن يفيد تميز تلك الحقيقة عن غيرها أو لا

---

(١) (جزاً) في النسخة (ب، ج).
(٢) (جزاً) في النسخة (ب، ج).
(٣) (والفرس) في النسخة (ب، ج).
(٤) (الحقيقية) في النسخة (ج).

يفيد. فإن أفاد تميز تلك الحقيقة عن غيرها؛ كان دون القسم الأول في الإيضاح، وهل يطلق عليه اسم الحد أو لا يطلق؟ فيه خلاف.

والحق: أنه لا يطلق عليه اسم الحد، لأن الحد إنما يطلق علىٰ ما يكون وافيًا بكمال الماهية وتمامها، وإن لم يعد يميزها عن غيرها فهو غير مقبول بالاتفاق.

الضرب الثاني: التحديد بالأمور الخارجة عن الحقيقة: وهذا كالتحديد بالأمور اللازمة والعارضة كما ذكرنا[1]، فاللازمة: كالحدوث للجسم، والحلول في حق العرَض. والعارضة: كالقطع للسيف، والصفرة للذهب. فهذه الأمور كلها خارجة عن مفهوم الحقيقة، وليست جزءً[2] من أجزاءها.

الضرب الثالث: التعريف بأمور بعضها داخل في الحقيقة، وبعضها خارج عنها، وهذا قد يتفق حصوله في بعض التعريفات، فإنه لا يمتنع أن يكون التعريف مركبًا من أوصاف بعضها ذاتي داخل في الحقيقة، وبعضها رسمي خارج عن الحقيقة، ويكون مجموعها مرشدًا إلىٰ مفهوم الحقيقة ومعقولها، وهذا كما نقوله: في حد الخمر أنه الشرب المُسكر، فإن وصف الشرابية أمر ذاتي، والسُكر أمر لازم رسميّ، وقد ذكرا جميعًا في حد الخمر.

فهذا ما أردنا ذكره في تقسيمات الحدود والتعريفات باعتبار أمورها المعنوية بمقتضىٰ البحث العقلي. فأما الحدود اللفظية فليس يتعلق بها شيء من المباحث المعنوية، وإنما موردها اللغة، والمُشكل منها ليس إلا وضع اللفظ، فليكشف بلفظ آخر أجلىٰ منه وأسبق إلىٰ الفهم لا غير كمن سأل عن «العقار»[3] مع علمه بحقيقة الخمر، ولكن التبس عليه علىٰ أي شيء وضع قولنا: العقار، فيقال له: هو الخمر، فلا يزاد مع شرح لفظ بلفظ آخر، وهو بأدب اللغة أليق.

---

(١) (ذكرناه) في النسخة (ج).

(٢) (جزأً) في النسخة (ب، ج).

(٣) سبق تعريفه في ص ١١٢.

الفصل الثالث
في بيان شروط التعريفات

وقد ذكرنا في ما تقدم عند تقسيمها أنها علىٰ نوعين: حقيقية[١] وغير حقيقية[٢]، فلا جرم رتبنا الكلام في شروطها علىٰ هذين النوعين:

النوع الأول: في ذكر شرائط التعريفات الحقيقية: ومجموعها أمور خمسة:

الشرط الأول: أن نذكر جميع أجزاء المحدود التي لا تتقوم ماهيته إلا بها، ولو تعددت وكثرت، فلا بد من إيرادها كلها، لأن حصول تلك الحقيقة في الذهن متوقف علىٰ[٣] حصول كل واحد[٤] كل واحدٍ من تلك الأجزاء الذاتية وعدمها متوقف علىٰ عدم كل واحد منهما، فإذن تلك الأجزاء أصل في تلك الحقيقة وجودًا وعدمًا، فلهذا لم يكن بد من إيرادها.

الشرط الثاني: أن يأتي بالجنس أولًا؛ ثم يرد فيه بذكر الفصل ثانيًا، وثالثًا، حتىٰ يستولي علىٰ كمال الحقيقة، وعند هذا يكون وافيًا بقانون التحديد، جاريًا علىٰ منهاجه، فإذا أردت تحديد الخمر مثلًا: قلت أولًا: هو «الشراب» فيكون هذا هو جنس الحد، لأنه يشمله هو وغيره من سائر الأشربة، ثم نقول: «المعتصر من العنب»، فيفصله بهذا عن سائر الأشربة، فيكون هذا فصلًا أولًا، ثم نقول: «المُسكر» فيفصله أيضًا عن سائر المعتصرات من العنب، ويكون هذا فصلًا ثانيًا، وحينئذ تكمل الحقيقة بذكر جنسها وفصلها، فتأتي بالجنس أولًا، ثم نردفه بذكر الفصل ثانيًا، وثالثا، ولو عكست الأمر فآتيت بالفصل أولًا لساغ، ولكنه يكون مخالفًا لصناعة التحديد.

---

(١) (حقيقته) في النسخة (ب)، (حقيقه) في (ج). (٢) (حقيقة) في النسخة (ج).
(٣) (في الذهن متوقف علىٰ) آخر اللوحة رقم (٤ – أ) في النسخة (ج).
(٤) (حصول كل واحد) أول اللوحة رقم (٨ – ب) في النسخة (ج).

الشرط الثالث: أن يذكر الجنس الذي يقرب ويُعرض عن ذكر الأجناس البعيدة ويطرحها، فنقول: في حد الأسد: أنه السبع، ولا نحتاج ها هنا إلىٰ ذكر الحيوانية والجسمية؛ لأنهما جنسان بعيدان، بالإضافة إلىٰ السبعية، فيكون ذكر السبعية كافيًا عن ذكر الحيوانية والجسمية، وغيرهما من الأجناس البعيدة.

الشرط الرابع: أن يحترز عن ذكر الألفاظ الغريبة الوحشية، ويُعرض عن ذكر المجازات البعيدة، ويطرح ذكر الألفاظ المشتركة، لأن وضع الحدود إنما هو من أجل الكشف والإبانة[١] عن حال المحدود، وهذا لا يتأتىٰ إلا بالألفاظ الواضحة المكشوفة، فإن اعتاص[٢] عليك ذكر النصوص وافتقرت إلىٰ إيراد المجازات، فعليك من المجازات بأقربها مناسبة للغرض، وأرفع عنها الاحتمالات؛ بذكر قيودها، حتىٰ يتحصل الغرض في فهم الحقيقة وإدراك معقولها.

الشرط الخامس: أن تجتنب التكرار: فإنه مخالف لصناعة الحدود، وتحرص علىٰ الإيجاز مهما أمكن، وتحذف سائر الفضلات التي لا تحتاج إليها.

فمتىٰ استجمع الحد الذاتي هذه الشرائط الخمس كان صالحًا للتعريف، مفيدًا لفهم الحقيقة بكمالها وتمامها.

النوع الثاني: في ذكر شرائط التعريفات غير الحقيقية[٣]:

وهي ثلاثة وافية بالمقصود:

الشرط الأول: أن يكون ذلك الوصف المُعرف للحقيقة ممتنع الزوال عنها في جميع أحوالها مستمر الحصول لا ينفك عنها بحال، لأنَّا إذا جوّزنا زواله عنها لم يكن خاصًا لها، وإذا لم يكن خاصًا لم يكن مفيدًا لمعرفة الحقيقة.

(١) (والانابة) في النسخة (ج).

(٢) (اعتاص) العوص: ضد الإمكان واليسر، والعويص من الشعر: ما يصعب استخراج معناه. والكلمة العوصاء: الغريبة،والمعتاص: كل متشدد عليك فيما تريده منه. واعتاص عليه الأمر: التوىٰ. لسان العرب، (٧/ ٥٨).

(٣) (الحقيقة) في النسخة (ج).

الشرط الثاني: أن يكون ذلك الوصف لازمًا لتلك الحقيقة بعينها، بحيث لا يجوز حصوله لغيرها، لأنَّا متىٰ قدرنا حصوله لغيرها من الحقائق لم يكن بأن يفيد معرفة أحد الحقيقتين أولىٰ من الأخرىٰ.

الشرط الثالث: أن يكون ذلك الوصف أعرف عند العقل من الحقيقة المحدودة، لأنه لو كان أخفىٰ منها لم يكن موّصلًا إلىٰ فهم حقيقتها، فأحسن الرسميات وأدخلها في التعريف وأكثرها ملائمة لصناعة الحدود ما قرب جنسه، وتمم بالخواص المشهورة الواضحة، وأبعدها عن صناعة الحدود ما كان علىٰ خلاف ذلك.

فهذا هو القول في شرائط التعريفات الحقيقية وغير الحقيقية.



الفصل الرابع
في ذكر أحكام التعريفات

وهي ستة:

الحكم الأول: أن جميع التعريفات مشتركة في وجوب كونها مميزة للحقيقة عن غيرها من الحقائق، وهذا عام في جميع التعريفات الحقيقية[١] والرسمية، وإنما لزم ذلك لأن المقصود من التعريف بيان معقول الحقيقة، والوقوف علىٰ معناها بالتفصيل، وهذا لا يحصل إلا إذا كانت متميزة عن غيرها من سائر الحقائق.

الحكم الثاني: اتفق المتكلمون علىٰ أن العالِم بالحد يجب أن يكون عالِمًا بالمحدود، والجاهل بالحد يكون جاهلًا بالمحدود، وهذا صحيح، لأن الحد إذا كان ذاتيًا وجب فيمن علم مفردات المحدود، وأن يكون عالِمًا بما يتركب منها، ومن جهل مفردات المحدود وجب أن يكون جاهلًا بما يتركب منها، وإذا كان الحد رسميًا فما يذكر في حده من تلك التوابع واللوازم هو أخص ما يكون في حقه، فمن كان عالِمًا بها فهو عالِم بالمحدود، ومن جهلها فهو لا محالة جاهل بالمحدود، وحينئذ يحصل ما ذكرناه.

الحكم الثالث: من حق التعريف أن يكون سابقًا إلىٰ الفهم، لأن المقصود من التعريف إيضاح الحقيقة المُعرّفة في نفسها، وهذا لا يحصل إلا إذا كان سابقًا إلىٰ الفهم مبهمًا متقدمًا عليها في المعقول، ليكون وصلة أو ذريعة إلىٰ فهم المحدود ومعقوله كما ذكرنا.

---

(١) (الحقيقة) في النسخة (ج).

الحكم الرابع: الطرد والعكس: وحقهما أن يكونا لازمين لجميع التعريفات سواء كانت حقيقية[١] أو رسمية، لأن التعريف مهما كان مطردًا أو منعكسًا فهو علامة دالة علىٰ صحته، لأن معقول تلك الحقيقة المُعرّفة مهما كان متوقفًا علىٰ فهم تلك الأجزاء واللوازم وجودًا وعدمًا كان علمًا دالًا علىٰ صحة الحد وثبوته.

ومعنىٰ الطرد: هو تصدير المحدود أولًا، وجعل الحد تابعًا له محكومًا به عليه.

مثاله: قولنا: «كل قديم فهو الموجود بلا أول»، فإذن الطرد هو جعل المحدود تابعًا للمحدود ومفسرًا له كما ذكرنا.

ومعنىٰ العكس: هو تصدير الحد أولًا، وجعل المحدود تابعًا له، ومحكومًا به عليه.

ومثاله: قولنا: «كل ما[٢] كان موجودًا بلا أول فهو القديم»، فالعكس[٣] جعل المحدود تابعًا كما مثلناه.

فهذه هي التفرقة بين الطرد والعكس في التعريفات.

الحكم الخامس: من حق التعريف إذا كان بالأمور الذاتية لم يكن إلا واحدًا، ولا يمكن تعدده بحال، لأن الغرض من الذاتي هو ذكر مفردات الذات التي لا تعقل إلا بها، وهو إذا كان بهذه الصفة لم يجز تعدده، وأما إذا كان رسميًا فإنه لا مانع من تعدده، وأن يكون للمحدود في نفسه تعريفات كثيرة، لأن التوابع واللوازم كثيرة متعددة لكل حقيقة، فلهذا قلنا: بجواز[٤] تعددها.

الحكم السادس: اعلم أن التعريف مهما أمكن تحصيله بالأمور الذاتية فهو

---

(١) (حقيقة) في النسخة (ج).
(٢) (كلما) في النسخة (ب، ج).
(٣) (والعكس) في النسخة (ج).
(٤) (لجواز) في النسخة (ب، ج).

الأحسن والأكمل، لأن بذكرها يحصل المقصود من معقول الحقيقة علىٰ الصحة والكمال، فمتىٰ كان ممكنًا فلا سبيل إلىٰ العدول عنه لما ذكرناه، ومتىٰ كان غامضًا يدق استخراجه فحينئذ يجوز العدول عنه[1] إلىٰ غيره من الأمور التابعة والخصائص اللازمة.

فهذا ما أردنا ذكره من مقاصد الحدود.



(١) (منه) في النسخة (ب، ج).

القسم الثالث
في تكميلات الحدود ولواحقها

وفيه فصلان:

الفصل الأول
في حصر مداخل الخلل في الحدود[1]

واعلم أن الخلل في الحدود والتعريفات يعرض لها من وجهات ثلاث:

الجهة الأولىٰ: أن يعرض الخلل من أجل ترك ذكر الجنس من الحد، وذلك يكون بأن يطرح ذكر الجنس بالكلية، ويوضع الفصل موضعه، كقول القائل في حد الخمر: إنه المُسكر، فإن هذا التعريف يكون خطأً فاسدًا، ولا وجه لفساده إلا ذكر الفصل وحده والاستغناء به عن ذكر الجنس، وكقول: من يزعم أن حقيقة العدل هو «قضاء الناس ديونهم» هو بعض العدل، وليس هو كل العدل، فلهذا كان فاسدًا، ولا وجه لفساده إلا من أجل إخلاله بذكر «الإنصاف» الذي هو جنس الحد.

الجهة الثانية: أن يكون الخلل عارضًا في الحد من جهة الفصل: وذلك يكون بذكر الجنس وحده وإطراح ذكر الفصل، ودخول الخلل يعرض من جهة الفصل علىٰ وجهين:

أحدهما: أن يطرح ذكر الفصل رأسًا ذاتيًا كان أو رسميًا، ويقتصر علىٰ ذكر الجنس وحده، وهذا كمن يذكر في حد الخمر أنه الشراب فقط، ولا يزيد عليه، فإن هذا يكون فاسدًا. **ووجه فساده**: إخلاله بذكر الفصول التي تفصله عن سائر الشرابات[2].

---

(١) قارن: القانون الخامس: في حصر مداخل الخلل في الحد عند الغزالي: محك النظر، ص١٨٦.
(٢) (الشراب) في النسخة (ج).

وثانيهمـا: أن نذكر الفصول اللازمة والعارضة، ويعـرض عن الفصول الذاتية، وهـذا كمن يقول: في حد الخمر «أنه الشـراب الأحمر القـاني الذي يقذف بالزبد»، ويُعـرض عن ذكـر كونه «معتصرًا من العنـب» مع كونه ذاتيًا، فإن هـذا يكون خطأً وفاسـدًا[1]، وإنما قضينا بفسـاده من أجل إعراضه عن الفصل الثاني مع إمكانه كما حققناه.

فهذا حكم ما يعرض من الخلل من جهة الفصل.

الجهـة الثالثة: عـروض الخلل من جهة الجنس والفصـل جميعًا: وذلك يكون بإطـراح الجنس والفصل الذاتيين مع كون ذكرهمـا ممكنًا والإتيان بالأمور التابعة عوضًا عنها، كمن يزعم أن حقيقة الجسـم هو المؤتلف الذي يشغل الحيز، ويترك ذكـر الطـول والعرض والعمـق، فهذا يكون فاسـدًا، وإنما وجب فسـاده من أجل إطـراح ذكر الجنس والفصل جميعًـا، وكمن يقول: في حقيقة العلم «أنه الذي ليس بجهل ولا ظن»، ويترك ذكر« الاعتقاد» الذي هو جزء من مفهومه.

فهذه جملة مداخل الخلل في الحدود والتعريفات.



(١) (وفساداً) في النسخة (ب، ج).

الفصل الثاني
في تقسيم الحقائق[١]

اعلـم أن من جملة توابع الحدود الكلام في تقسـيم الحقائق، وتعريف أنواعها، وهي في عرضنا لها تقسيمات:

التقسيم الأول: باعتبارها في نفسها: إلىٰ مفردة ومركبة.

فأمـا المفـردة: فهـي التي لا جزء لهـا فتكون مركبـة منه ولا سـبيل إلىٰ تعريف الحقائـق المفـردة إلا بذكر توابعهـا ولوازمها الخاصـة لها، فأمـا تعريفها بالأمور الذاتيـة فمتعـذر لأن الأمور الذاتيـة إنما تكـون في الحقائق المركبـة، فأما المفردة فليس لها جزء فيمكن تعريفها به.

وأمـا المركبة: فهي التي تكون ملتئمة مـن عدة أمور، كل واحد من تلك الأمور أصل في معقول حقيقتها، كما نقول: في ماهية الجسم والقديم والحادث وغيرها.

واعلم أنَّا إذا ذكرنا في الحقيقة المركبة أوصافًا تكون واصلة[٢] إلىٰ مفهومها وإدراك حقيقتها، فلا بد وأن تنتهي كل من تلك الأمور والأوصاف إلىٰ حقائق لا تحتاج إلىٰ اكتساب بالتعريف، وإلا تمادىٰ الأمر في تفسيرها إلىٰ غير غاية وهو محال.

بـل نقـول: إن الحقيقـة إذا كانت مركبة من أمـور مفردة فلا بد مـن انتهائها إلىٰ مفـردات أولية يعرفها العقل ضـرورة من غير حاجة فيها إلىٰ تعريف هذا في الأمور التصوريـة، وهكذا القول في الأمور التصديقية، فإنهـا تحصل بالبرهان العقلي كما سنذكر طريق تحصيلها في الباب الثاني، وكل برهان ينتظم من مجموع مقدمتين ثم

---

(١) قارن هذا الفصل بما ذهب إليه الفخر الرازي في كتابه نهاية العقول في دراية الأصول، تحقيق: سعيد فوده، دار الذخائر، بيروت، ٢٠١٥، (١/ ١٠٥).

(٢) (وصلة) في النسخة (ب، ج).

لا تزال المقدمات تتمادىٰ في التركيب حتىٰ تنتهي إلىٰ أوليات لا تحتاج إلىٰ تركيب برهان، وإلا لزم أن تكون غير متناهية وأنه محال.

التقسيم الثاني للحقائق: باعتبار حاجتها إلىٰ الاكتساب واستغنائها:

وهي في ذلك علىٰ قسمين:

فالقسم الأول: منها ما يكون مفتقرًا إلىٰ الاكتساب: وهذا كما قلنا: في حقيقة الجسم والعرض والقديم والحادث، فإن هذه الحقائق وما شاكلها مفتقرة إلىٰ الاكتساب وطريق اكتسابها بذكر الأجزاء الذاتية واللوازم العرضية كما قدمنا شرحه.

القسم الثاني: منها ما يكون غنيًا عن الاكتساب: وهو ضربان: محسوس وغير محسوس:

فالضرب الأول: منها ما يكون محسوسًا: كالألم واللذة والحرارة والبرودة، وسائر الأمور المُدرَكة، وقد ذهب طوائف من الفلاسفة إلىٰ تعريفها وذكروا في ذلك أمورًا ركيكة كما قالوا: في حد السواد: «أنه لون يجمع البصر ويقبضه»، والبياض: «لون يفرق البصر ويبسطه»، وهذا التعريف خطأ لوجهين:

أحدهما: أن العقلاء بأسرهم يعلمون بالضرورة تميز الحار عن البارد، والحلو عن المُر، والألم عن اللذة، والأسود عن الأبيض، وأنه علم لا يحتاج فيه إلىٰ الاكتساب بل هو حاصل للعوام، بل للأطفال، بل للمجانين، بل للبهائم، فإنها تميز بين هذه الأمور، وإذا كان تميزها معلومًا بالضرورة وقد ثبت أن العلم بتميز أمر عن أمر يستدعي العلم بحقيقة كل واحد من الأمرين المتميزين، فإذا كان تميزها معلومًا وجب أن يكون العلم بحقائقها أيضًا ضروريًا، وفي ذلك ما نريده من كونها غنية عن الاكتساب.

وثانيهما: أن الأمور التي ذكروها في تعريف هذه الحقائق هي أخفىٰ بكثير منها، فكيف يمكن الوصول بالأمور الغامضة إلىٰ معرفة الحقائق الواضحة، فيجب القضاء باستغناء هذه الحقائق عن الاكتساب كما حققناه.

والعجب من الفلاسفة! حيث اتفقوا علىٰ استغناء القضايا التصديقية[١] التي يعلم تصديقها بالحس[٢] عن الاكتساب، كقولنا: «الكل أكثر من الجزء»، و«الواحد نصف الاثنين»، ثم حاولوا تحصيل هذه الحقائق التصورية بالاكتساب مع كونها معروفة بالحس، وكيف صار الإحساس في أحد البابين مُغنيًا عن الاكتساب دون الثاني.

الضرب الثاني: منها أمور غير محسوسة: وهذا كالعلم بالحقائق المدركة من النفس، كالعلم بالعدم والوجود، والإمكان والامتناع، والصحة والاستحالة، وسائر الحقائق المدركة من النفس، فإن الاشتغال بتعريف هذه الأمور يكون خطأً وضلالًا.

وقد ذهب جمع من المتكلمين إلىٰ تعريفها ثم وقعوا بسبب ذلك في خبطٍ عظيم؛ تشتمل علىٰ شرحه كتبهم، ومثار هذا الخبط، أن هذه الأمور كلها غنية عن الاكتساب غير مفتقرة إلىٰ التعريف لوضوحها وجلائها، فمن ثَمَّ لما حاولوا تعريفها وقعوا في هذا الخبط، **وبيانه من وجهين**:

أحدهما: أنَّا نعلم بالبديهة أن الشيء يستحيل خلوه عن العدم والوجود جميعًا، وأنه يجب اتصافه بأحدهما لا بعينه، وأنه يمكن اتصافه بأحدهما علىٰ التعيين، وهذا العلم لا محالة مسبوق بالعلم بحقيقة العدم والوجود وتصورهما في النفس، لأن من لا يتصور العدم[٣] والوجود ولا يفهمهما لا يمكنه أن يحكم علىٰ شيء بأنه يخلو منهما، وأنه يستحيل حصوله عليهما لأن هذا الحكم عليهما فرع علىٰ تصور حقيقتهما.

وثانيهما: أن الواحد منَّا يعلم بالبديهة أنه موجود، وأنه ليس بمعدوم، والعلم بذلك مسبوق بالعلم بحقيقة العدم والوجود، فظهر أن تعريف هذه الأمور غير ممكن، وأن حقائقها معلومة بالبديهة، فلا تحتاج إلىٰ تعريف.

---

(١) (لتصديقية) في النسخة (ج). (٢) (بالحسن) في النسخة (ج).

(٣) (القدم) في النسخة (ج).

ومما يلحق بهذا الضرب الخصومة العظيمة الواقعة بين العلماء في تعريف حقيقة العلم، فإن شجارهم فيه طويل، وخلافهم في بيانه واسع.

والذي يتضح لي أن تنازعهم في تعريف ماهيته ليس لخفاء حقيقته بل لبلوغها في الوضوح إلىٰ حد لا يمكن تعريفه.

وبيانه من وجهين:

أحدهما: أنَّا نعلم بالبديهة كوننا عالِمين بوجود أنفسنا لا محالة، ونعلم بالبديهة وجود أنفسنا أيضًا، والعلم بكوننا عالِمين بالبديهة مسبوق بالعلم بحقيقة العلم[١]، فإذن العلم بحقيقة العلم سابق علىٰ علمنا البديهي بكوننا عالِمين، والسابق علىٰ البديهي أقوىٰ منه وأحق أن يكون بديهيًا أيضًا.

وثانيهما: أن ما عدا العلم من سائر الحقائق المعلومة لا يمكن أن تنكشف حقيقته، إلا بواسطة العلم وما يكون كاشفًا لكل ما عداه وموضحًا لحقيقته، كيف لا تكون حقيقته منكشفة بنفسها؟

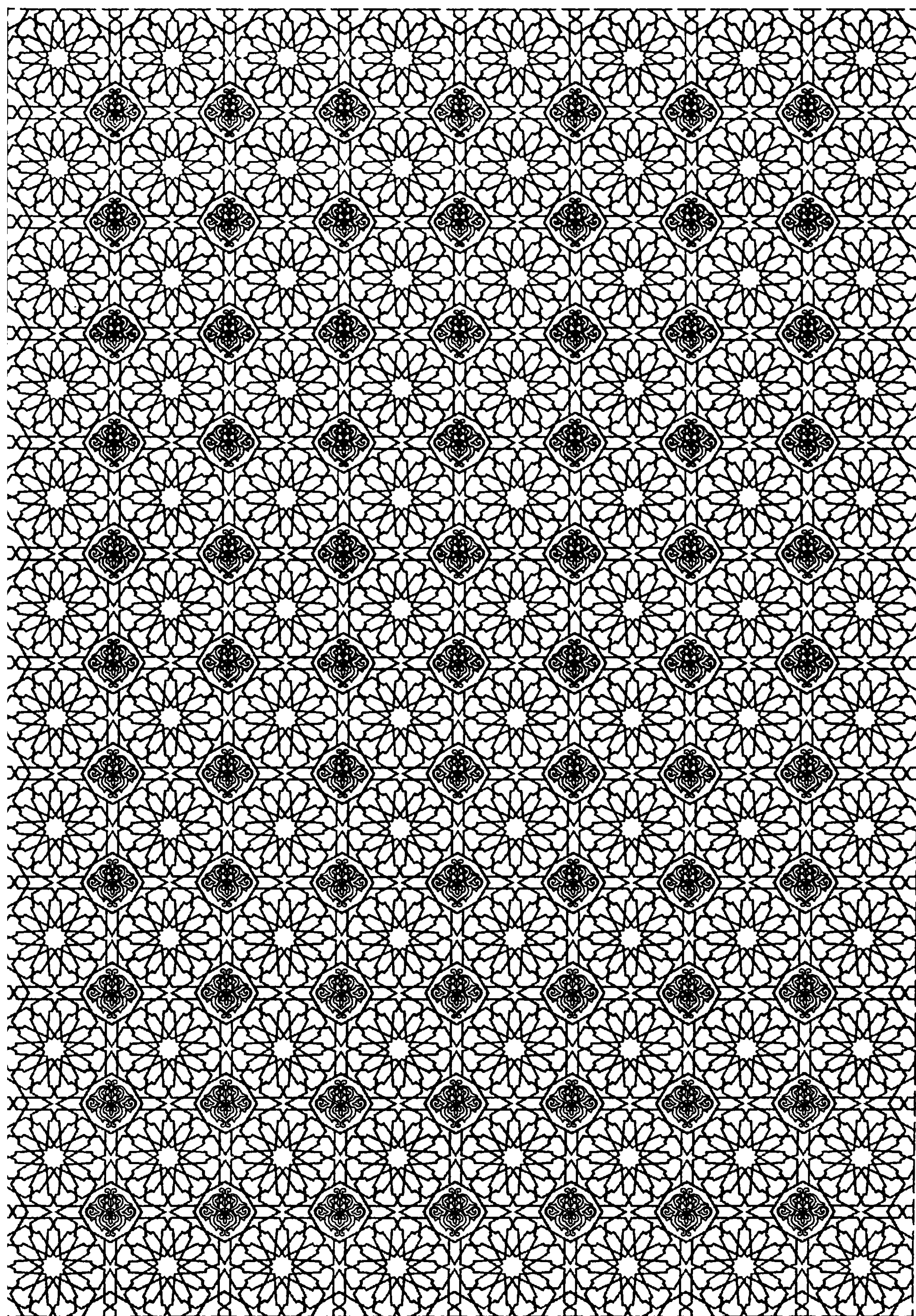
فظهر بما ذكرناه أن حقيقة العلم مما[٢] لا يحتاج إلىٰ تعريف، وهكذا القول: في جميع الحقائق المعلومة من جهة النفس ضرورة مثله في أنها لا تحتاج إلىٰ تعريف.

فهذا ما أردنا تقريره في كيفية اكتساب الحقائق المتصورة بالحدود والتعريفات.

وكما أعطينا هذا الكتاب ما يليق به من قوانين اكتساب الحقائق التصورية، فلنعطه ما يليق به من قوانين من قوانين اكتساب العلوم التصديقية بعون الله وحُسن تأييده.



(١) -(بحقيقة العلم) في النسخة (ج). (٢) -(مما) في النسخة (ج).



الباب الثاني
في اكتساب العلوم التصديقية
بالأدلة والبراهين

ويشتمل علىٰ تمهيد وفصول أربعة:

أما التمهيد

فاعلم أن ما يلزم من العلم به، العلم بشيء آخر كان دليلًا عليه، وقد أطنب المتكلمون في ذكر تقاسيم الأدلة وشرح متعلقاتها، وليس لما ذكروه جامع يحصره، ولا ضابط يجمعه، وكلامهم فيها مع سعته لا ينفك عن الإهمال، وإنما الكشف الشافي والتقسيم الحاوي ما نذكره الآن.

وبيانه: أن من حق الأدلة كلها أن تكون مرتبة علىٰ مقدمات مؤلفة تأليفًا مخصوصًا يلزم منه حصول النتيجة، فما كانت مقدماته قطعية كان برهانًا علميًا، وما كانت مقدماته ظنية كان دليله ظنيًا، فكل دليل يطلب به إفادة العلم أو الظن فلا بد فيه من ذكر مقدمتين من غير زيادة ولا نقصان.

وإنما قلنا: إنه لا بد من ذكر مقدمتين، فلأن كل مطلوب لا بد فيه من موصوفٍ وصفةٍ، والمطلوب هو حصول الصفة لذلك الموصوف، فإذا كان ذلك الحصول مجهولًا فلا بد من ثالث ينتسبان إليه انتسابًا معلومًا لتصير تلك النسبة المجهولة بواسطة النسبتين المعلومتين معلومة، وحينئذ يحصل من انتسابهما إليه مقدمتان.

ومثاله: ما نقوله: في حدوث الجسم، فإن الصفة التي هي «الحدوث» والموصوف بها هو «الجسم»، والمطلوب هو: حصول الحدوث للجسم، فإذا كان ذلك الحصول مجهولًا، فلا بد من ثالث وهو حدوث العرَض، لأن[1] الحدوث

---

(١) (لىن) في النسخة (ب، ج).

بيّن الثبوت للعرض، والعرض بيّن الثبوت للجسم، فتصير النسبة المجهولة وهي حدوث الجسم بواسطة النسبتين اللتين هما حدوث العرَض وملازمته للجسم معلومة، فيكون سياق الدليل هكذا:

الجسم لم ينفك عن[1] مقارنة حادث

وما لا ينفك عن[2] مقارنة الحادث فهو حادث

فتكون النتيجة حينئذ: فالعالَم حادث.

وهكذا القول في كل برهان يجب أن يكون سياقه هذا السياق، ثم لما كان الدليل لا يخلو حاله: إما أن يمتنع خروجه عن كونه دليلًا أو لا. فإن امتنع خروجه عن كونه دليلًا، فهو الدليل العقلي. وإن لم يمتنع خروجه عن كونه دليلًا، فهو الدليل الشرعي، ثم الدليل العقلي إنما يتحصل منه المقصود بذكر المقدمات وترتيبها وكيفية حصول العلم عنها.

فلا جرم رتبنا هذا الكلام في هذا الباب علىٰ فصول أربعة، فهذا هو التمهيد للباب، ونندفع الآن في شرح الفصول الأربعة.



(١) (من) في النسخة (ب، ج).

(٢) (من) في النسخة (ج).

الفصل الأول
في المقدمات أنفسها

اعلم أن المقدمات المستعملة لإفادة العلم الجارية في البراهين النظرية هي أصل العلم النظري، وعنها ينشأ ويجري العلم النظري مجرىٰ الخشب في تحصيل السرير، ومجرىٰ الحديد في أحكام السيف، فإنه لا يمكن أن يتخذ السيف إلا من الحديد، ولا السرير إلا من الخشب، فهكذا لا يمكن أن يوجد برهان إلا مؤلفًا من مقدمات.

فأما المقدمات المستعملة في البراهين العلمية فلا بد أن تكون معلومة الصحة بالبديهة، وأن يكون تركيبها معلوم الصحة بالبديهة أيضًا، ونعلم بالبديهة لزوم المطلوب عنها، وأن ما لزم عند التركيب الصحيح فهو صحيح، فلا بد من حصول العلوم بهذه الأمور، وحاصل الأمر فيها راجع إلىٰ اشتراط حصول أمور أربعة:

الشرط الأول: العلم البديهي بالمقدمات الحاصلة في الذهن وترتيبها علىٰ وجه يكون مفيدًا للعلم بالمطلوب لا محالة.

الشرط الثاني: العلم البديهي بصحة ذلك الترتيب.

الشرط الثالث: العلم البديهي بلزوم المطلوب عن هذه المقدمات.

الشرط الرابع: العلم البديهي بأن ما لزم عن المطلوب الصحيح فهو صحيح.

فكل برهان استجمع هذه الشروط الأربعة كان مفيدًا للعلم بما تعلق به، ومتىٰ انخرم واحد كان فاسدًا، وخرج عن إفادة العلم بالمطلوب.

فإذا عرفت أن البرهان النظري لا يكون مفيدًا للعلم اليقيني إلا إذا كانت مقدماته يقينية؛ فافهم أن جملة المدارك اليقينية التي تؤخذ منها هذه المقدمات ستة:

المدرَك الأول: العلوم الأولية: كعلم الإنسان بأحوال نفسه من جوعه وخوفه وفرحه وألمه وعطشه وسائر أحواله الباطنة، ونعني بأنها أولية: أنها حاصلة قبل حصول العقل، فإنها حاصلة للصبيان والمجانين بل للبهائم، فإنها تميز بين أحوالها وتعلمها ضرورة.

المدرَك الثاني: العلوم الحاصلة عن الحواس: كالعلم ببياض النهار، وسواد الليل، وضياء الشمس، ونور القمر، فإن هذه العلوم حاصلة للعقلاء ولغيرهم، كالصبيان والبهائم، كالعلوم الأولية، ولا فرق بينهما في ثبوت الحصول لغير العقلاء، خلا أن العلوم الأولية حاصلة لمن له حاسة، ولمن لا حاسة له، وهذه العلوم التي طريقها الإدراك لا تحصل إلا لمن اختص بهذه الحواس، وهي من العلوم الواضحة الجلية التي لا يتطرق إليها لبس مع سلامة طريقها.

نعم قد يتطرق إليها نوع من الغلط لأمور تعرض في المناظرة كالقرب والبعد والأمور الحائلة وغير ذلك، ألا ترىٰ أنك ترىٰ[١] الكواكب واقفة والعقل يقتضي مسيرها وحركتها، والظل تراه ساكنًا والعقل يقتضي حركته وغير ذلك.

المدرَك الثالث: العلوم البديهية كعلمنا بأن الشيء الواحد لا يكون قديمًا محدثًا [معًا][٢]، ولا معدومًا موجودًا في حالة واحدة، وأن الجسم الواحد لا يكون في جهتين، إلىٰ غير ذلك من القضايا الضرورية[٣] التي تدرك من النفس، ونعني بكونها بديهية أنها معلومة بأوائل العقول من غير حاجة إلىٰ فكر ونظر، فإن الواحد منَّا متىٰ علم في شيء أنه موجود فإنه يقطع من أول وهلة علىٰ أنه لا يخلو من قدم أو حدوث من غير توقف علىٰ أمر آخر.

(١) (ترا) في النسخة (ج).
(٢) -(معًا) في النسخة (ب، ج).
(٣) (الضرورية) في النسخة (ج).

المدرك الرابع: العلوم الحاصلة عن الخبرة والتجربة كالعلم بأن الماء مُرّوٍ، وأن الخبز مُشبع، والنار مُحرقة، وأن الزجاج ينكسر بالحجر، وأن القطن يحترق بالنار، فإن هذه الأمور لا يحصل العلم بها إلا بعد الممارسة الطويلة، فإن من لا يمارسها لا يحصل له العلم بها، ألا ترىٰ أن العلم بأن الماء مروي، وأن الخبز مشبع حاصل لكل أحد لأجل الممارسة له في كل حالة، فأما العلم بكون السقمونيا[1] مسهلًا، فإنه لا يحصل إلا للخواص من أهل الطب لأجل ممارستهم له، وكثرة معالجتهم فيه بخلاف غيرهم ممن لم يمارسه في شيء من حالاته.

المدرك الخامس: العلوم الحاصلة عن الأخبار المتواترة: كعلمنا بوجود الأنبياء عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، والقرآن وأعداد الصلوات والملوك والبلدان، وهذا العلم ليس من باب المحسوسات بل هو أمر وراءها، إذ ليس للحس إلا أنه يسمع الصوت من جهة المخبر بوجود مكة وبغداد، فأما الحكم بصدقه فطريقه العقل لا محالة، ثم العدد الذي يحصل عنده العلم لا سبيل إلىٰ العلم به -كما سنوضحه في النبوات إن شاء الله تعالىٰ- وكيفية حصول العلم عنده أن الخبر الأول يحرك الظن؛ ثم لا يزال يتأكد الظن بتكرار الخبر حتىٰ يحصل العلم الضروري.

المدرك السادس: الأمور المتعلقة بأحكام الأفعال: كالعلم بقبح الظلم والكذب وكفران النعمة وسب الأنبياء وبغض[2] أهل الفضائل، والعلم بحسن العدل والإنصاف وشكر المُنعم، والعلم بوجوب قضاء الدين ورد الوديعة وغير ذلك من القضايا العقلية المتعلقة بأحكام الأفعال فإنها معلومة بالعقل كسائر الأمور الضرورية، وسنوضح القول فيها عند الكلام في التحسين والتقبيح.

---

(١) السقمونيا: نباتٌ يستخرج منه دواء مُسْهِل للبطن وزيل لدوده، المعجم الوسيط، إشراف د. شوقي ضيف، مكتبة الشروق الدولية، ط٤، ٢٠٠٤م، ص٤٣٧، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، التهانوي، (١/ ٨٢١).

(٢) (وينص) في النسخة (ب)، (وبقص) في (ج).

وما عدا هذه المدارك الستة من العلوم اليقينية فهو مندرج تحتها وداخل فيها، فهذه جملة مدارك العلوم اليقينية الصالحة لمقدمات البراهين القطعية، وكل ما كان منها مبنيًا علىٰ هذه المدارك فهو علم يقيني، وما كان مبنيًا علىٰ ما سواها فليس يقينيًا.

فهذا هو الكلام في المقدمات أنفسها.



الفصل الثاني
في تركيبها

واعلم أن هذه المقدمات وإن كانت حاصلة موجودة فلا يكفي مجرد حصولها في إفادة العلم بالمطلوب، بل لا بد من تأليفها علىٰ وجه يفيد، ألا تري أن الخشب والحديد وإن كانا[١] حاصلين فلا يكفي مجرد حصولهما في تحصيل السيف والسرير، بل لا بد من تركيبهما علىٰ وجه يحصل به[٢] عنده معقول هيئة[٣] السيف والسرير، فإذًا مراعاة حال الترتيب لا بد منه، وهو أصل كبير[٤]، وفيه معظم الذلل، ثم إن تركيب المقدمات مختلف، وتأليفها متباين، وباختلافها أيضًا يقع الاختلاف في النتيجة، وجملة النظامات التي تأتلف عليها مقدمات البراهين النظرية خمسة:

النظم الأول: أن يكون المحكوم به في المقدمة الأولىٰ محكومًا عليه في المقدمة الثانية، فإذا كان تأليفه علىٰ هذه الصورة كانت النتيجة كلية موجبة، مثاله:

كل إنسان حيوان

وكل حيوان حساس

فيلزم منه أن يكون: كل إنسان حساس

فالحيوانية[٥] في المقدمة الأولىٰ محكوم بها علىٰ الإنسانية، وهي في المقدمة الثانية محكوم عليها بالإحساس، فلهذا كانت النتيجة موجبة كلية.

---

(١) (كان) في النسخة (ج).
(٢) -(به) في النسخة (ب).
(٣) (هيه) في النسخة (ب، ج).
(٤) (كثير) في النسخة (ج).
(٥) (والحيوانية) في النسخة (ج).

ومثال آخر:

كل جسم كائن

وكل كائن مُحدَث

فيلزم منه أن يكون كل جسم مُحدَثًا

النظم الثاني: أن يكون المحكوم به في المقدمة الأولىٰ محكومًا به في المقدمة الثانية، فإذا كان تأليفه علىٰ هذه الصورة كانت النتيجة سلبية نافية.

مثاله:

كل جسم مؤلف

ولا شيء من القديم مؤلف

فيلزم من هذا أنه لا جسم واحد قديم

فالتأليف محكوم به في المقدمة الأولىٰ علىٰ قضية الإيجاب كما هو محكوم به في المقدمة الثانية علىٰ قضية السلب، فلهذا كانت النتيجة سلبية كما ذكرنا.

ومثال آخر:

كل جسم متحيز

ولا شيء من العرَض متحيز

فيلزم من هذا أنه لا شيء من العرَض جسم

النظم الثالث: أن يكون المحكوم به في المقدمة الأولىٰ غير المحكوم به في المقدمة الثانية، فإذا كان تأليفه علىٰ هذه الصورة كانت النتيجة جزئية بعضيه.

مثاله:

كل سواد عرَض

وكل سواد لون

فيلزم من هذا أن يكون بعض العرَض لونًا

فالسوادية في المقدمة الأولىٰ محكوم عليها بالعرضية، وفي المقدمة الثانية محكوم عليها باللونية، فلهذا كانت النتيجة جزئية بعضيه كما ذكرنا.

ومثال آخر:

كل إنسان حيوان

وكل إنسان ناطق

فيلزم منه بعض الحيوان ناطق.

النظم الرابع: قياس التلازم: **ويسمىٰ القياس المتصل**[1]: وهو مشتمل علىٰ ذكر المقدمتين ونتيجة. فالمقدمة الأولىٰ: تحتوي علىٰ ذكر قضيتين، والمقدمة الثانية: تحتوي علىٰ ذكر إحدىٰ تينك القضيتين.

مثاله: قولنا: إن كان: الجسم مقارنًا للحوادث فهو حادث

لكن الجسم لا محالة قد قارن الحادث، فهو إذن حادث.

فالمقدمة الأولىٰ هي قولنا: إن كان الجسم قد قارن الحادث فهو حادث، لأنها مشتملة علىٰ الشرط والجزاء، وهي مقدمة واحدة، والمقدمة الثانية: هي قولنا: لكن الجسم قد قارن الحادث، فنتيجته إذًا الجسم حادث.

ومثال آخر:

إن كان العالَم حادثًا فله مُحدِث

لكن العالَم مُحدَث؛ فله مُحدِثًا

فيجري هذا النظم علىٰ هذه الصورة[2] في كل موضع.

(١) للمزيد راجع: المنطق عند الفارابي، كتاب القياس، الفارابي، (٢/ ٨٢)، الشفاء، المنطق، كتاب القياس، ابن سينا، تحقيق: سعيد زايد، مراجعة د. إبراهيم مدكور، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، ١٩٦٤م، ص٢٣١، محك النظر، الغزالي ص١٠٥، السنوسي: شرحه علىٰ مختصره، ص٢٩، الرسالة الشمسية، الكاتبي، ص٢٢٧، منطق ابن زرعة، ابن زرعة: تحقيق: د. جيرار جهامي، د. رفيق العجم، دار الفكر اللبناني، بيروت، ١٩٩٤، ص٩٤.

(٢) (الصور) في النسخة (ج).

النظم الخامس: قياس التعاند: ويسمىٰ القياس المنفصل[1]، وهو بعينه التقسيم المتردد بين النفي والإثبات، فإنه يلزم من نفي أحد القسمين إثبات الآخر، ومن إثبات أحدهما نفي الآخر، ويسميه المتكلمون السبر[2] والتقسيم[3]، وهو مشتمل علىٰ ذكر مقدمتين أيضًا، فالمقدمة الأولىٰ: مشتملة علىٰ ذكر قضيتين متنافيتين ضدين. والمقدمة الثانية: تحتوي علىٰ ذكر إحدىٰ تينك القضيتين.

مثاله قولنا:

الجسم إما حادث وإما قديم.

لكنه ليس بقديم.

فيجب أن يكون حادثًا.

فالمقدمة الأولىٰ: هي قولنا: الجسم إما حادث وإما قديم، لأنها مشتملة علىٰ ذكر القضيتين جميعًا وهي كلها مقدمة واحدة. **والمقدمة الثانية**: هي قولنا: لكن الجسم ليس بقديم، فتكون النتيجة حينئذ: فإذن هو حادث لا محالة، لأنه إذا انتفىٰ أحدهما ثبت الآخر كما ذكرنا.

ومثال آخر:

العالَم إما أن تكون أجزاؤه بلا نهاية أو تكون متناهية.

لكن أجزاؤه متناهية.

فيبطل القول بكونها غير متناهية.

(١) للمزيد راجع: منطق الشفاء، كتاب السفسطة، ابن سينا، تحقيق: د. أحمد فؤاد الأهواني، ص٧٥.

(٢) (السير) في النسخة (ج).

(٣) السبر والتقسيم: كلاهما واحد، وهو إيراد أوصاف الأصل، أي المقيس عليه، وإبطال بعضها؛ ليتعين الباقي للعلية، كما يقال: علة الحدوث في البيت؛ إما التأليف أو الإمكان، والثاني باطل بالتخلف؛ لأن صفات الواجب ممكنة بالذات وليست حادثة، فتعين الأول. كتاب التعريفات، علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني (المتوفىٰ: ٨١٦هـ)، المحقق: ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف دار الكتب العلمية بيروت -لبنان، الطبعة: الأولىٰ ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م، ص١٠٠، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، التهانوي (١/ ٩٢٦).

وشرط كونه مفيدًا للعلم أن يكون التقسيم منحصرًا، وسواء كانت في قسمين أو أكثر إذا كانت منحصرة، ألا ترىٰ أنك تقول: هذا العدد لا يخلو حاله إما أن يكون مساويًا لعدد أخر أو أقل أو أكثر، فهذه ثلاثة ولا رابع لها، فلهذا كانت منحصرة مفيدةً للعلم، فإذا بطل قسمان تعين الحق في الثالث، فإن كان التقسيم غير منحصر لم يكن مفيداً للعلم، ولم يكن استعماله في المباحث العلمية كقولنا: زيدًا إما في الدار وإما في السوق لإمكان حصوله في غير هذين الموضعين، وسيأتي لهذا مزيد إيضاح عند الكلام في المسالك الإقناعية.

فهذه المناهج الخمسة هي أشكال البراهين النظرية التي لا يشذّ عنها شيء، ولا يطمع في تحصيل العلم اليقيني بغير هذه المسالك، ومن رام ذلك من غيرها؛ فقد طمع من غير مطمع.



الفصل الثالث
في كيفية حصول العلم عن هذه المقدمات

واعلم أن البرهان اليقيني إذا صيغ من هذه المقدمات اليقينية، وأُلف علىٰ أحد هذه الأشكال الخمسة فإنه ينتج العلم القطعي لا محالة، ثم إن للمتكلمين في كيفية حصول العلم بالنتيجة عند العلم بالمقدمتين **مذاهب ثلاثة:**

فمنهم من ذهب إلىٰ أن العلم الحاصل عقيب العلم بالمقدمتين إنما يحصل بالعادة من جهة الله تعالىٰ، يجريه فعلًا استمراريًا كسائر العادات[1]، وهذا هو مذهب الأشعرية[2].

ومنهم من ذهب إلىٰ أنه يحصل بالداعي من جهة الواحد منَّا، فإذا علم الواحد منَّا المقدمتين فإنه يختار علمًا ثالثًا نفعله بالقدرة، وهذا بعينه هو مذهب جماهير المعتزلة[3].

---

(١) (العادات) في النسخة (ب، ج).

(٢) **الأشعرية**: تنسب لأبي الحسن الأشعري، اتبع منهجها في العقيدة عدد كبير من فقهاء أهل السنة والحديث، فدعمت بشكل عام اتجاههم العقدي، ومن كبار هؤلاء الأئمة: البيهقي والنووي والغزالي والعز بن عبد السلام والسيوطي وابن عساكر وابن حجر العسقلاني والقرطبي والسبكي، وتعتبر الأشاعرة بالإضافة إلىٰ الماتريدية، المكوّنان الرئيسيان لأهل السنة والجماعة. ظهر هذا المنهج علىٰ يد أبو الحسن الأشعري الذي واجه المعتزلة، وانتصر لآراء أهل السنة وأوجد مدرسة تستمد اجتهادها من المصادر التي أقرّها علماء السنة فيما يخص صفات الخالق ومسائل القضاء والقدر. وبهذا مثّل ظهور الأشاعرة نقطة تحول في تاريخ أهل السنة والجماعة التي تدعمت بنيتها العقدية بالأساليب الكلامية كالمنطق والقياس، فأثبت الأشعري بهذا أن تغيير المقدمات المنطقية مع استخدام نفس الأدوات التحليلية المعرفية يمكن أن يؤدي إلىٰ نتائج مختلفة. راجع: تبيين كذب المفتري فيما نسب إلىٰ الإمام الأشعري، ابن عساكر، دار الفكر، ط٢، ١٩٧٩م، ص٤٧٢، تاريخ المذاهب الإسلامية، محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، بيروت، (١/ ١٥٢) وما بعدها.

(٣) **المعتزلة**: هم أصحاب واصل بن عطاء، وسموا بذلك لاعتزال واصل مجلس الحسن البصري بعد عرض مشكلة مرتكب الكبيرة، وجلس في ناحية من المسجد يقرر مذهبه، وقد أطلق المعتزلة علىٰ أنفسهم اسم: أهل العدل والتوحيد، وأطلق عليهم أعداؤهم اسم: المعطلة، وسموا بالقدرية لإثباتهم قدرة للعبد في =

ومنهم من قال: إن حصوله من جهة العقل الفعال، وهذا هو مذهب الفلاسفة، فإنهم زعموا أن العلم الحاصل بالنتيجة عقيب العلم بالمقدمتين إنما يكون حصوله من عند واهب الصور، وهذه كلها مذاهب متدافعة.

والمختار عندنا تفصيل نشير إليه: فنقول: كل حقيقة أضيف إليها حكم من الأحكام سلبًا كان ذلك الحكم أو إيجابًا ثم عرضناه علىٰ العقل، فإن له[1] فيه حالتين:

الحالة الأولىٰ: أن نحكم فيه بحكم من غير اعتبار واسطة، إما في جانب الإثبات: كقولنا: «الواحد نصف الاثنين»، و«الكل أكثر من الجزء». وإما في جانب النفي: كقولنا: «الجسم لا يكون في مكانين في وقت واحد»، و«الشيء الواحد لا يكون قديمًا حادثًا»، إلىٰ غير ذلك من القضايا التي لا يفتقر في العلم بها إلىٰ واسطة، بل يحكم فيها العقل بحكم من غير اعتبار متوسط، وهذا هو الذي يسمىٰ الأوليّ البديهي.

الحالة الثانية: ألا يقوىٰ علىٰ الحكم فيها بنفسه، بل لا بد فيها من اعتبار متوسط، وهذا كما إذا عرضنا حكم الجسم من أول وهلة، وقلنا: هل الجسم حادث أو قديم؟ فإنه يقول: لا أدري فيجوز عندي أن يكون قديمًا ويجوز أن يكون حادثًا، فعلمنا حينئذ أنه لا بد من اعتبار واسطة، وأن العقل لا يكفي في العلم بحدوثه كما كان كافيًا في الأول، وتلك الواسطة هي تأليف هذه المقدمات واستحضارها في العقل، وترتيبها في الذهن علىٰ الشرط الذي ذكرناه، وحينئذ يحصل عنها المطلوب لا محالة، لكن يبقىٰ الكلام في كيفية حصوله.

= الفعل، وسموا بالجهمية، وقد صنف الإمام أحمد بن حنبل رسالة في الرد عليهم، وسموا بالمفنية لقول أبي الهذيل العلاف بفناء حركات أهل الخلدين، وسموا باللفظية لقولهم: إن القرآن مخلوق، وسموا بالقبرية لإنكارهم عذاب القبر. راجع: تاريخ الجهمية والمعتزلة لجمال الدين القاسمي الدمشقي، ص٥٣ وما بعدها، المنية والأمل للقاضي عبد الجبار، جمعه أحمد بن يحيي المرتضىٰ، تحقيق: د. عصام الدين محمد علىٰ، ص١٣ وما بعدها، ط. دار المعرفة الجامعية.

(١) (ليه) في النسخة (ج).

واعلم أن الحق عندنا وهو[١] رأي الشيخ أبي الحسين[٢] أن حصوله إنما هو علىٰ جهة الإيجاب وبرهان هذا: أني أعلم علمًا ضروريًا أنه متىٰ حصل لي العلم بأن كل مُحدَث فله مُحدِث، ثم حصل لي العلم في بعض الأشياء أنها مُحدَثة، فإني أعلم بالضرورة أن لها مُحدِثًا لا محالة. **وأعلم** علمًا ضروريًا استحالة تأخر العلم بالنتيجة عقيب العلم بالمقدمتين، وهذا أمارة كونه حاصلًا علىٰ جهة الوجوب، وصدور الإيجاب إنما يكون عن المقدمة الكبرىٰ بشرط الثانية.

وإنما قلنا بهذا: لأن العلم بالنتيجة متوقف علىٰ المقدمتين جميعًا لكن الكبرىٰ مشتملة علىٰ المقدمة الثانية والنتيجة جميعًا، فلهذا كانت بالإيجاب أولىٰ وأحق؛ فهكذا يكون تقرير الأدلة العقلية.

---

(١) (هو) مطموسة في النسخة (ج).

(٢) **أبو الحسين البصري:** (٠٠٠ - ٤٣٦ هـ) محمد بن علي الطيب، أبو الحسين، البصري: أحد أئمة المعتزلة، ولد في البصرة وسكن بغداد، وتوفي بها، قال الخطيب البغدادي: له تصانيف وشهرة بالذكاء والديانة علىٰ بدعته، ومن كتبه: (المعتمد في أصول الفقه)، و(تصفح الأدلة)، و(غرر الأدلة)، و(شرح الأصول الخمسة)، وكتاب في (الإمامة)، و(شرح أسماء الطبيعي). راجع: كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، مصطفىٰ بن عبد الله الشهير بحاجي خليفة وبكاتب چلبي، طبع في استنبول ١٣٦٠ / ١٩٤١، ص١٢٠٠، ١٧٣٢، الأعلام، خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، بيروت، ط ١٥، ٢٠٠٢م، (٦/ ٢٧٥). شذرات الذهب في أخبار من ذهب، للإمام الفقيه عبد الحي بن أحمد المعروف بابن العماد (ت ١٠٨٩ م)، تحقيق محمود الأرنؤوط، ط ١، (١٩٨٦ م)، دار ابن كثير، سورية، (٥/ ١٧٢) والعبر (٣/ ١٨٩) ووفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر ابن خلكان البرمكي الإربلي (المتوفى: ٦٨١هـ)، المحقق: إحسان عباس، الناشر: دار صادر، بيروت، (٤/ ٢٧١) وتاريخ بغداد، للإمام الحافظ أحمد بن علي المعروف بالخطيب البغدادي، تحقيق مصطفىٰ عبد القادر عطا، ط ١، (١٩٩٧ م)، دار الكتب العلمية، لبنان، (٣/ ١٠٠) والمنتظم (٨/ ١٢٦) وطبقات المعتزلة (١١٨) ولسان الميزان ابن حجر العسقلاني، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط١، ٢٠٠٢ م، (٥/ ٢٩٨) و روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات: لمحمد باقر الموسوي الخوانساري الأصبهاني، الطبعة الثانية علىٰ الحجر ١٣٤٧ هـ، (٧/ ٣٣٢) والجواهر المضية في طبقات الحنفية، محيي الدين أبي محمد عبد القادر بن محمد بن نصر الله بن سالم بن أبي الوفاء القرشي الحنفي (ت ٧٧٥ هـ)، تحقيق الدكتور عبد الفتاح محمد الحلو، ط ٢، (١٩٩٣ م)، هجر للطباعة والنشر، مصر، (٣/ ٢٦١).

الفصل الرابع
في
بيان الأدلة السمعية

اعلم أن مستند الأدلة السمعية هو قول النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ[(١)]، وما يترتب عليه من فعل أو إشارة أو تقرير، وتنقسم الأدلة السمعية إلىٰ: ما يكون المستفاد منه أمرًا ظنيًا. وإلىٰ ما يكون المستفاد [منه][(٢)] أمرًا قطعيًا.

فالقسم الأول: مورده الأحكام الفقهية وليس من همنا ذكرها.

والقسم الثاني: يتعلق بالمسائل العلمية ثم هي بالإضافة إلىٰ أدلة الشرع علىٰ ثلاثة أقسام:

منها ما يستحيل حصوله بواسطة أدلة السمع.

ومنها ما يستحيل حصوله إلا بواسطة أدلة السمع.

ومنها ما يمكن تحصيله بواسطة أدلة العقل والسمع جميعًا.

فالقسم الأول منها: وهو ما يستحيل حصوله من جهة أدلة السمع: فهو كل ما كان العلم بصحة السمع متوقف علىٰ العلم به، فإنه لا يمكن تصحيحه بواسطة أدلة السمع، وهذا كالعلم بالله تعالىٰ والعلم بكونه عالِمًا، والعلم بحكمته وصدق صاحب الشريعة، فإن هذه المسائل وأمثالها يستحيل حصول العلم بها من جهة السمع، لأن[(٣)] صحة السمع متوقف علىٰ العلم بها، فلو صححناها بأدلة السمع كان دورًا؛ وأنه محال.

---

(١) (عليلم) في النسخة (ج).

(٢) -(منه) في النسخة (ب، ج).

(٣) (لينّ) في النسخة (ب، ج).

والقسم الثاني: وهو ما لا يمكن تصحيحه إلا بأدلة السمع: وهذا كالعلم بالأمور الجائزة التي لا يحكم فيها العقل بوجوب ولا قبح، بل يجوز حصولها وألا تحصل، فإن هذه الأمور لا طريق لنا إلىٰ العلم بها إلا من جهة السمع، فهكذا العلم بأحكام الآخرة ومقادير الثواب والعقاب، وغيرها مما لا سبيل لنا إلىٰ العلم به إلا من جهة السمع.

القسم الثالث: وهو ما يمكن الاستدلال عليه بواسطة العقل والسمع جميعًا: وهذا نحو مسألة الرؤية والوحدانية، فإن العلم بها لا يتوقف علىٰ العلم بصحة السمع، وإن لم نعلمها، فلهذا ساغ الاستدلال عليهما من جهة السمع والعقل جميعًا.

فإذا[1] تقررت هذه الجملة فنقول: أما أن الأدلة السمعية لا يمكن استعمالها في القسم الأول فهو ظاهر وإلا وقع الدور كما حققناه، وأما أنه يجب استعمالها في القسم الثاني، فهو ظاهر أيضًا لا يحتاج إلىٰ كشفٍ إذ لا سبيل لنا إلىٰ العلم بها إلا من جهة السمع، وأما أنه يمكن استعمالها في القسم الثالث، فقد قررناه بما فيه مقنع.

تنبيه[2]:

اعلم أنَّا لو قدرنا قيام الدليل العقلي علىٰ خلاف ما أُشعر[3] به ظاهر الدليل النقلي، فلا خلاف بين أهل التحقيق أنه يجب تأويل الدليل النقلي وتنزيله علىٰ مقتضىٰ العقل، لأنه إذا لم يكن الجمع بين ظاهر النقل وبين مقتضىٰ دليل العقل، فنحن بين أمرين، إما أن نكذب العقل، أو نؤول النقل، ولا سبيل إلىٰ تكذيب العقل، لأن النقل لا يمكن إثباته إلا بواسطة العقل، فإن الطريق إلىٰ إثبات الصانع وحكمته ومعرفة النبوة ليس إلا بالعقل، فلو كذبنا العقل ورددناه لكان في الحقيقة

---

(١) (واذا) في النسخة (ج).

(٢) أول ثلاثة حروف من (تنبيه) مطموسة في النسخة (ج).

(٣) (استعر) في النسخة (ج).

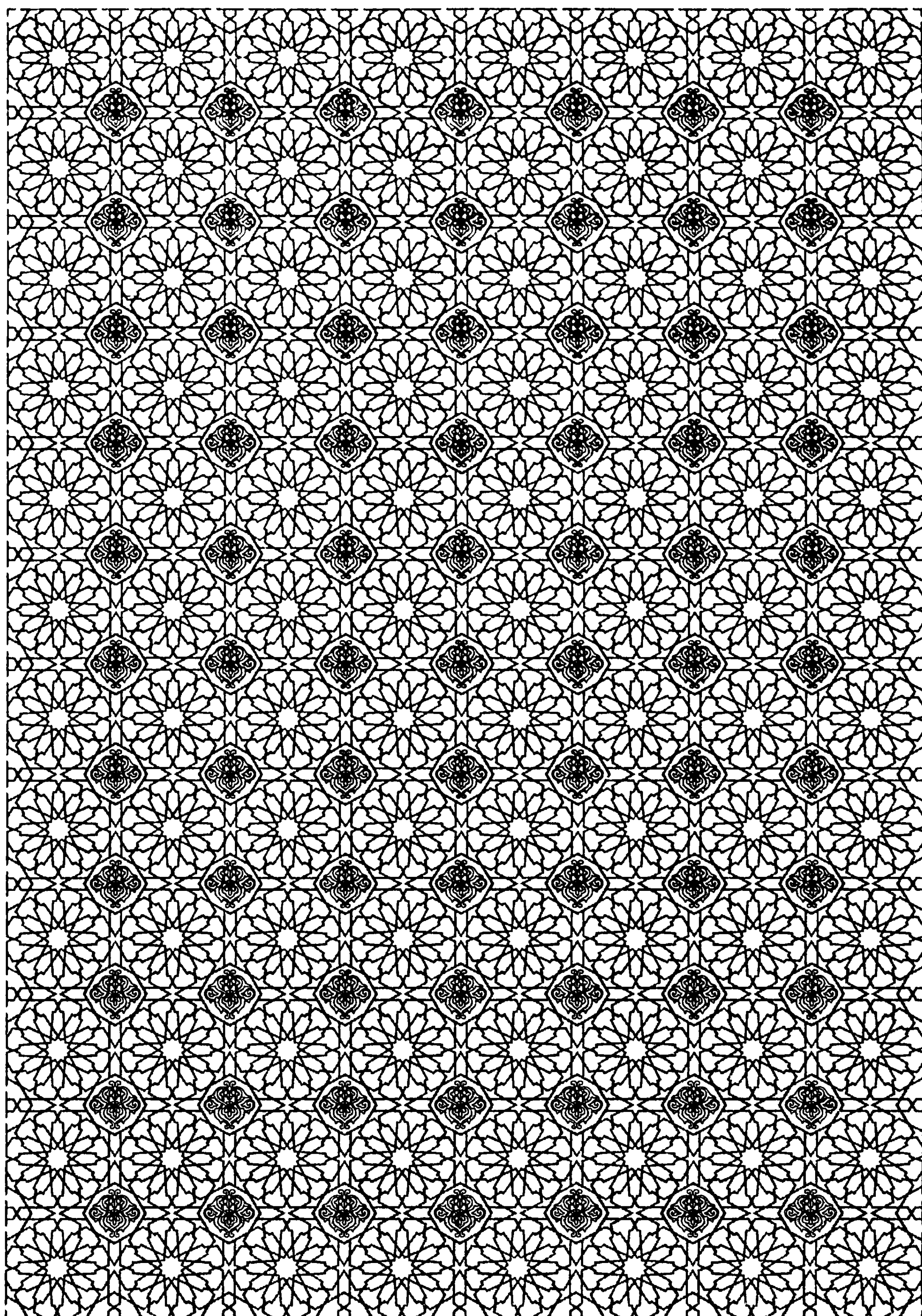
ردًا للنقـل، فحينئـذ تصحيح النقل برد العقل يتضمن إبطـال النقل، وما أدىٰ بثبوته إلـىٰ انتفائه كان باطلًا[١]، ولمـا بطل ذلك تعين علينا حينئذ تأويـل دليل النقل عند مخالفة دليل العقل لما ذكرناه، فهذا ما أردنا تقريره من الأدلة العقلية والنقلية.

وإذ[٢] قـد أتينـا علىٰ المقصـود من المسـالك المفيـدة للعلم اليقينـي، فلنذكر المسالك الإقناعية الفاسدة التي يستعملها المتكلمون، وليس شيئًا منها مفيد للعلم اليقيني بحال.



(١) **يقول ابن تيمية**: «لو قدرنا قيام الدليل القاطع العقلي علىٰ خلاف ما أشـعر به ظاهر الدليل السـمعي، فلا خلاف بين أهل التحقيق بأنه يجب تأويل الدليل السـمعي، لأنه إذا لم يمكن الجمع بين ظاهر النقل وبين مقتضـىٰ الدليـل العقلي، فإما أن نكذب بالعقل وإمـا نأول النقل، فإن كذبنا العقل، مـع أن النقل لا يمكن إثباتـه إلا بالعقـل، فإن الطريق إلىٰ إثبات الصانع ومعرفة النبـوة ليس إلا العقل، فحينئذ تكون صحة النقل متفرعة علىٰ ما يجوز فسـاده وبطلانه، فإذن لا يكون النقل مقطوع الصحة، فإذن تصحيح النقل برد العقل يتضمن القدح في النقل، وما أدىٰ ثبوته إلىٰ انتفائه كان باطلاً، فتعين تأويل النقل. فإذن الدليل السـمعي لا يفيد اليقين بوجود مدلوله، إلا بشـرط أن لا يوجد دليل عقلي علىٰ خلاف ظاهره، فحينئذ لا يكون الدليل النقلي مفيداً للمطلوب، إلا إذا بينا أنه ليس في العقل ما يقتضي خلاف ظاهره». درء تعارض العقل والنقل، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحراني، تحقيق: الدكتور محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سـعود الإسـلامية، المملكـة العربية السـعودية، الطبعة: الثانية، ١٤١١ هـ - ١٩٩١ م، (٥/ ٣٣٠).

(٢) (وإذا) في النسخة (ج).



الباب الثالث
في المسالك الفاسدة الإقناعية

اعلـم أن المتكلمين من المعتزلة وغيرهم عند محاولتهم في الكلام في المباحث الإلهية[1] يوردون في استدلالتهم أمورًا ركيكة، ويعتبرون في مجاري نظرهم مسالك ضعيفة، ونحن نوردها[2] ونستقصي القول فيها، ونُبيِّن فسادها وركتها، وسقوط تمسكهم بها، وجملتها مسالك ثمانية.

المسلك الأول: قولهم في الشيء الفلاني: «أنه لا دليل عليه، وما لا دليل عليه وجب نفيه».

وحاصل هذا المسلك: أنهم متىٰ[3] حاولوا نفي شيء غير معلوم الثبوت بالضرورة ولا بالاستدلال، ولا يعلم انتفاؤه بالضرورة، قالوا: إنه لا دليل عليه، وما لا دليل عليه وجب نفيه، فهاتان مقدمتان:

المقدمة الأولىٰ: قولهم: «إنه لا دليل عليه».

وقد قرروها بوجهين: أحدهما: أن ينقلوا أدلة المثبتين لذلك ثم يتكلمون علىٰ فسادها وضعفها وأن شيئًا منها غير دالٍ علىٰ ذلك الشيء. **وثانيهما:** أن يقيموا الدلالة علىٰ حصر وجوه الأدلة العقلية والنقلية، ثم يقررون في كل واحد منها أنه غير دالٍ علىٰ ما ذكروه، فإذا تمت هاتان المقدمتان قالوا: حينئذ أنه لا دليل عليه.

---

(١) (الالاهية) في النسخة (ب، ج).
(٢) (موردها) في النسخة (ب، ج).
(٣) (متا) في النسخة (ج).

وأما المقدمة الثانية: وهو أن «ما لا دليل عليه[1] وجب نفيه»، فهم يثبتونها بوجهين أيضًا:

أحدهما: أن تجويز ذلك يؤدي إلىٰ القدح في العلوم الضرورية والعلوم النظرية وما أدىٰ إلىٰ هذا يكون فاسدًا، فالقول بتجويز ما لا دليل عليه يكون فاسدًا أيضًا.

بيان أدائه إلىٰ القدح في العلوم الضرورية: هو أنَّا إذا جوّزنا إثبات ما لا دليل عليه يلزمنا أن يكون بحضرتنا جبال شامخة؛ وأصوات هائلة، ونحن لا ندركها لأن الله خلق في أسماعنا وأبصارنا مانعًا عن إدراكها لا دليل عليه، ولعل للواحد منَّا ألف رأس إلا أنه قام بالعين ما يمنع عن إدراك ما عدا هذا الواحد منها.

بيان أدائه إلىٰ القدح في العلوم النظرية: هو أنَّا إذا استدللنا بدليل علىٰ شيء من الأمور النظرية، فإذا جوّزنا ثبوت ما لا دليل عليه، فلعل في مقدمات ذلك الدليل خللًا لم تعرفه، وغلطًا لم نقف عليه نحن ولا غيرنا، ومع هذا التجويز لا يمكن حصول اليقين عن شيء من العلوم النظرية، فإذًا لا بد من دفع هذا التجويز، ودفعه ليس بدليل آخر، والكلام فيه كالكلام في الأول فيتصل الأمر بما لا نهاية له وهو محال.

فثبت بما ذكرنا أن تجويز ما لا دليل عليه؛ يؤدي إلىٰ القدح في العلوم الضرورية والعلوم النظرية.

وثانيهما: أن الأمور التي لم يقم دليل علىٰ إثباتها لا نهاية لها، فلو جاز إثبات ما هذا حاله، لزم إثبات أمور لا نهاية لها وأنه محال.

قالوا: فإذا تقررت هاتان المقدمتان ثبت ما قلنا: من أن هذا الشيء لا دليل عليه، وما لا دليل عليه وجب نفيه.

---

(١) (اليه) في النسخة (ج)، +(اليه) في (ب).

فهذه الطريقة يعتمدونها في تقرير كثير من المسائل الكلامية، ويبنون عليها أصولًا من المسائل الدينية، ولنذكر منها مثالين:

المثال الأول: منها إذا قيل: لهم لِمَ لا يجوز أن يكون الله تعالىٰ مختصًا بصفات غير هذه الصفات التي قد دل عليها العقل نفسه، أو بواسطة.

قالوا: لا دليل علىٰ ذلك فوجب نفيه.

المثال الثاني: إذا قيل لهم: إذا كان الجوهر حاصلًا في جهة، فلم لا يجوز أن يتضاعف حصوله في الجهة، ويتزايد هذا الحصول له حتىٰ يكون له بحصوله في الجهة حصولات كثيرة.

قالوا: لا دليل علىٰ هذا فوجب نفيه.

وأمثال هذا كثير، فهذه زُبدة ما يذكرونه في هذا المسلك.

والاعتراض: علىٰ ما ذكروه من جهتين:

الجهة الأولىٰ: تحقيق:

وحاصله: أنَّا نقول لهم: ما تريدون بقولكم في الشيء المعين أنه لا دليل عليه؟ أتعنون[1] به أنكم لم تعرفوا دليل ثبوته، أو تعنون به أنه لا دليل عليه في نفس الأمر. فإن عنيتم به الأول: كان حاصل كلامكم هكذا الشيء الفلاني لا يعرف دليل ثبوته، وما لا يعرف دليل ثبوته وجب نفيه، فهاتان مقدمتان.

فالمقدمة الأولىٰ: حق، وهي قولكم: إنكم لم تعرفوا دليل ثبوته، وأما المقدمة الثانية: فهي ظاهرة الفساد، لأنه لو كان عدم علم الإنسان بدليل ثبوت شيء دليلًا علىٰ عدم ذلك الشيء لزم من هذا أن يكون العوام كلهم جازمين بنفي الأمور التي

(١) (تعنون) في النسخة (ب، ج).

لا يعلمون دليلًا علىٰ ثبوتها، ولزم أن يكون المنكرون لوجود الصانع والتوحيد والنبوة عالِمين بذلك، لكونهم غير عالِمين بأدلة ثبوت هذه الأشياء، بل يلزم أن يكون الإنسان كلما كان أقل معرفة بالدلائل كان أكثر معرفة، وفساد هذا أظهر من أن يحتاج فيه إلىٰ الإطناب.

وإن عنيتم به الثاني: كان حاصل كلامكم الشيء الفلاني لا دليل علىٰ ثبوته في نفس الأمر، وما كان كذلك وجب نفيه، فهاتان أيضًا مقدمتان.

فالمقدمة الثانية: حق، وهي قولكم: إن كل ما لا دليل عليه في نفس الأمر وجب نفيه، لكن المقدمة الأولىٰ: وهي قولكم: إن هذا الشيء لا دليل عليه في نفس الأمر، لا يستقل بإبطال أدلة المثبت لذلك الشيء، لجواز[1] أن يكون علىٰ إثباته دليل ليس معلومًا إلا للمثبت، فلا يلزم من بطلان أدلة المثبت ألّا يكون ذلك الشيء ثابتًا، لما ذكرناه من تجويز ثبوته بدليل آخر.

الجهة الثانية: مطالبة:

وحاصلها أن نقول: هب أنَّا سلمنا لكم أنكم لا تعلمون بدليل ثبوته، أو أنه لا دليل في نفس الأمر، فلِمَ قلتم: بأن كل ما كان حاله هكذا وجب نفيه.

قالوا: لأنه يلزم من تجويزه القدح في العلوم الضرورية والعلوم النظرية، فيجب القضاء ببطلانه.

قلنا: أما قولكم: إنه يؤدي إلىٰ القدح في العلوم الضرورية فهو[2] فاسد.

بيانه: أنَّا نقول: العلم بعدم كون الجبل بحضرتي، وبعدم الرؤوس الكثيرة للواحد، إما أن يكون متوقفًا علىٰ العلم بأن ما لا دليل عليه وجب نفيه أو لا يكون متوقفًا

---

(١) علّق الناسخ بالهامش قائلًا: (هذا لا يصلح علة لعدم الاستقلال، وإنما يكون بعد تسليم الإبطال) في النسخة (ب، ج).

(٢) (مو) في النسخة (ج).

عليه، فإن كان متوقفًا علىٰ العلم به لم يكن حصول العلم بعدم كون الجبل بحضرتي إلا بعد العلم بأن ما لا دليل عليه وجب نفيه، **وحينئذ يلزم منه أمران فاسدان:**

أحدهما: أنه إذا كان العلم بعدم كون الجبل بحضرتي متوقفًا علىٰ العلم بأن ما لا دليل عليه وجب نفيه، وهذا القائل: قد بنىٰ قوله: علىٰ أن تجويز ما لا دليل عليه، يفضي[1] إلىٰ تجويز كون الجبل بحضرتي، وحينئذ يلزم الدور.

وثانيهما: أنه إذا كان العلم بعدم كون الجبل بحضرتي متوقفًا علىٰ العلم بأن ما لا دليل عليه وجب نفيه، فعند هذا يكون العلم بعدم كون الجبل بحضرتي علمًا نظريًا مستفادًا من دليل، ويلزم من القدح فيه القدح في العلم الضروري وأنه محال، وأما إن لم يكن العلم بعدم كون الجبل بحضرتي متوقفًا علىٰ العلم بأن ما لا دليل عليه وجب نفيه، لم يلزم من عدم العلم بأن ما لا دليل عليه وجب نفيه؛ زوال العلم بعدم كون الجبل بحضرتي، فإن ما لا يتوقف حصوله علىٰ حصول غيره لم يلزم من عدمه عدمه.

وأما قولهم: «بأنه يؤدي إلىٰ القدح في العلوم النظرية»، فهو فاسد أيضًا.

بيانه: أن العلم النظري إنما يفيد العلم بمطلوبه إذا كانت مقدماته معلومة الصحة بالبديهة، ومُرتبة ترتيبًا يقينيًا، فعلىٰ هذا الحكم بصحة النتيجة عند العلم بصحة المقدمات لا عند العلم بفسادها، فأين أحدهما عن الآخر.

وأما قولهم: إن الأمور التي لم يقم دليل علىٰ إثباتها لا نهاية لها، فلو جاز إثبات ما هذا حاله، لزم إثبات أمور لا نهاية لها وهذا محال.

قلنا: هذا باطل لأمرين:

أحدهما: أنَّا لا نسلم أن وجود ما لا نهاية له محال، فأقيموا دليلًا علىٰ فساده، ولا سبيل لكم إليه بدليل قاطع.

---

(١) (مفضي) في النسخة (ج).

وثانيهما: أنَّا لو سلمنا أن وجود ما لا نهاية له محال، فذلك إنما حكمنا باستحالته لدلالة قامت به، وشهدت عليه بخلاف ما نحن فيه، فلا يلزم من عدم ما قام الدليل علىٰ امتناع حصوله القطع بعدم ما لم يقم دليل علىٰ امتناع حصوله لافتراق البابين، فظهر بما قررناه بطلان هذه الطريقة وفسادها.

المسلك الثاني: طريقة القياس: وتسمىٰ رد الشاهد إلىٰ الغائب، والغائب إلىٰ الشاهد[1]، وهي تستدعي أركانًا أربعة: الأصل والفرع والعلة والحكم، فإنه متىٰ ثبت أن الحكم في محل الوفاق معلل بعلة، ثم وجدنا تلك العلة في محل النزاع، لزم لا محالة ثبوت الحكم بالرد وطريق المقايسة، وهذا المسلك يستعملونه في إثبات الصفات، وتقرير قاعدة الحكمة، وهي كثرة الدور.

ولنذكر من ذلك مثالين:

المثال الأول: قالوا: صحة الفعل دلالة علىٰ كون القادر قادرًا في الشاهد، بدليل أن من صح منه الفعل كان قادرًا، ومن تعذر عليه الفعل لم يكن قادرًا، فلما دار الحكم علىٰ القادرية، وجودًا وعدمًا عرفنا بذلك أن القادرية هي[2] العلة في صحة الفعل[3]، وأن الصحة معللة بها شاهدًا، فإذا دللنا علىٰ أن الله تعالىٰ قد صح منه الفعل، وجب أن يكون قادرًا لما ذكرنا.

المثال الثاني: قالوا: الواحد منَّا متىٰ كان عالِمًا بالقبيح، وغنيًا عنه وعالِمًا باستغنائه عنه، فمتىٰ حصلت في حقه هذه الثلاثة، فإنه لا يفعله، ومتىٰ انخرم واحد من هذه الأمور، فإنه لا يمتنع منه فعله، فلما كان الامتناع من فعل القبيح دائرًا مع

(١) يرىٰ الفارابي أن قياس الشاهد علىٰ الغائب يكون علىٰ وجهين: طريقة التركيب، وطريقة التحليل، الفارابي: كتاب القياس، (٢/ ٤٥)، وأيضا الساوي في البصائر النصيرية، ص٢١٢.

(٢) -(هي) في النسخة (ج).

(٣) (العقل) في النسخة (ج).

هذه الأوصاف وجودًا وعدمًا، كانت هي العلة فيه شاهدًا، فإذا وجدناها في الغائب علىٰ هـذا الحد وجب ألا يكون فاعلًا له وإلا خرج عـن كونه علة، وهو باطل كما ذكرنا.

واعلـم أن المعتمد في تقرير هـذه الطريقة: بيان أن الحكـم الأصل معلل بالعلة الموجودة في الفرع، ثم لهم علىٰ إثبات علة الأصل دليلان:

أحدهمـا: الطرد والعكـس[1]: وهو دوران الحكم مع العلة وجـودًا وعدمًا كما ذكرنا في صحة الفعل مع القادرية، فامتناعه عن فعل القبيح مع علمه وغنائه.

وثانيهما: السبر والتقسـيم[2]: وسنوضح القول في فساد هذين المسلكين بكلام يخصهما علىٰ انفرادهما، فإنهما مسـلكان لهم في غير هذه الطريقة، والذي نتصدىٰ لفساده ها هنا بتضعيف طريقة القياس، وفساد الجمع بين الشاهد والغائب.

والاعتراض علىٰ هذه الطريقة يتوجه من وجه واحد، وهو أنَّا نقول لهم: أخبرونا عن حال الدلالة التي دلت علىٰ ثبوت الحكم في الشاهد هل دلت علىٰ ثبوته بنفسها؟ أو باعتبار واسطة؟ فإن دلت علىٰ ثبوته بنفسها وجب دلالتها في الغائب بنفسها من غير حاجة إلىٰ الرد إلىٰ الشـاهد، واعتبار طريق المقايسة، وإن دلت باعتبار واسطة فـلا بد من اعتبار تلك الواسـطة في الغائـب ليوفر علىٰ القياس حقـه، وإذا اعتبرتـم تلك الواسـطة كانت طريقة مستقلة ويبطل حينئذ طريق الرد والمقايسة، وعلىٰ كلا التقديرين تبطل هذه الحجة.

---

(١) **الطرد**: ما يوجب الحكم لوجود العلة، وهو التلازم في الثبوت، التعريفات، الجرجاني، ص١١٩، العكس: هـو التـلازم في الانتفاء بمعنىٰ كلَّما لم يصدق الحد لم يصدق المحدود، وقيل: العكس عدم الحكم لعدم العلـة، التعريفات، الجرجاني، ص١٢٩، وانظـر أيضـًا معيار العلم، الغزالي، تحقيق د. سـليمان دنيا، دار المعارف، مصر، ١٩٦١، ص٢٧٦، الساوي: البصائر النصيرية، ص٢١٣.

(٢) سبق تعريفهما في ص ١٤٤.

لا يقال: إن هذا الاعتراض الذي وجهتموه نقضًا علىٰ طريقة القياس كما هو مبطل لقاعدة القياس في الأحكام العقلية، فهو أيضًا مبطل لقاعدة القياس في الأحكام الشرعية، لأن طريقة القياس فيها واحدة، وهو تقرير قاعدة الأصل والفرع، والعلة والحكم، فما كان مبطلًا لأحدهما فهو بعينه مبطل للآخر.

لأنَّا نقول: إن مورد الأحكام العقلية هو القطع ومستندها العلم، ومع تقدير الاحتمال الذي ذكرناه في الاعتراض علىٰ الأقيسة العقلية لا يمكن القطع ولا يحصل العلم، وأما الأقيسة الشرعية فليس المقصود منها تحصيل العلم وإنما الغرض تحصيل غلبة الظن، فإذا غلب علىٰ الظن كون الوصف المعين علة في الحكم انقدح الظن لا محالة؛ لاتفاقهما فيما يغلب علىٰ الظن كونه علة في الحكم، وأمارة له، ولا يضرنا بعد ذلك افتراقهما في أوصاف أُخر مع اتفاقهما فيما ذكرناه، فمن ها هنا افترقا، فهذا ما يتوجه علىٰ هذه الطريقة.

المسلك الثالث: الطرد والعكس: وهي طريقة يعتمدونها في تقرير كثير من المسائل، وتسمىٰ طريقة الدوران:

وحاصلها: أن الحكم متىٰ دار علىٰ وصف من الأوصاف وجودًا وعدمًا، وجب أن يكون علة فيه إذ لو لا كونه علة فيه لما وجب دورانه عليه في عدمه ووجوده، وسواء كان الدوران في العقل أو في الوجود فإنه طريق إلىٰ معرفة العليّة عندهم بكل حال.

والفرق بين الدوران العقلي والوجودي:

أنَّا نحكم **بالدوران العقلي** ونقضي بكونه علة سواء كان له ثبوت في الخارج أو لم يكن، كما نقول: لو قدرنا حصول بأن الله تعالىٰ لكانت صحة الفعل في حقه معللة بقادريته لما كانت واقفة عليها في العقل وجودًا وعدمًا.

وأما الدوران الوجودي: فلا يكون علة إلا فيما كان له ثبوت في الخارج.

ولنضرب له أمثلة ثلاثة:

المثال الأول: استدلال المعتزلة علىٰ تعليل قبح الظلم بكونه ضررًا، فإنهم قالوا: الإضرار بالغير من غير جناية سابقة ولا عوض لاحق قبيح، ثم تأملنا فوجدنا أن الفعل متىٰ كان واقعًا علىٰ هذه الوجوه كان قبيحًا، ومتىٰ زال عنه واحد من هذه الوجوه زال قبحه، فلما كان القبح دائرًا مع هذه الوجوه وجودًا وعدمًا، علمنا أن القبح معلل بهذه الأوصاف.

المثال الثاني: تعليلهم المدركية بالحيّية: حيث قالوا: الواحد منّا متىٰ كان صحيح الحاسة وزالت الموانع، فإنه يجب أن يكون مدركًا، ومتىٰ لم يكن حيًا، أو كان حيًا، وثمّ منع أو حصل فساد في حاسته فإنه يمتنع عليه الإدراك، قالوا: فلما دارت هذه المدركية علىٰ هذه الأمور وجودًا وعدمًا، وجب أن يكون علة فيها.

المثال الثالث: تعليلهم صحة كون الجوهر مرئيًا بكونه متحيزًا: فإنهم قالوا: متىٰ كان الجوهر متحيزًا صح أن يكون مرئيًا، ومتىٰ لم يكن متحيزًا استحالت رؤيته، فلما كانت صحة رؤيته دائرة علىٰ تحيزه وجودًا وعدمًا، كان علة فيها كما ذكرنا.

فهذا ما يذكرونه في نصرة هذه الطريقة.

والاعتراض عليها من وجهين:

أحدهما: أنَّا نقول: إن مبنىٰ هذه الطريقة علىٰ أن ما لا دليل عليه وجب نفيه.

بيانه: أنَّا نقول لهم: أنَّا لا ننكر دوران الحكم علىٰ هذه الأوصاف في وجوده وعدمه، ولكن لما زعمتم أن الحكم إذا كان دائرًا عليها في وجوده وعدمه، كانت علة فيه، وما أنكرتم أن تكون العلة فيه أمرًا آخر وراء ما ذكرتموه، فعند هذا يقولون: إنه لا دليل عليه، فيجب نفيه، ونحن قد قدمنا في هذه الطريقة وبيّنا فسادها.

وثانيهما: أنَّا نقول: هب أنَّا سلمنا لكم أنها ليست مبنية علىٰ أن ما لا دليل عليه وجب نفيه، لكنا نقول: ليس المعتمد فيها عندكم إلا مجرد الدور فقط، فكما أن المعلول يدور مع العلة وجودًا وعدمًا، فالعلة[1] أيضًا تدور مع معلولها وجودًا وعدمًا، فإن لزم من مجرد هذا الدور؛ الحكم، يكون هذا الأمر علة في هذا وجب الحكم بكونه معلولًا لأجل الدور أيضًا، وحينئذ لا ينفصل المعلول عن علته، وأنه محال.

فقد تبين لك ضعف هذه الطريقة وفسادها.

المسلك الرابع: السبر والتقسيم: ومعتمد هذه الطريقة أن يذكروا أقسامًا غير منحصرة، ثم يفسدونها إلا قسمًا واحدًا، فإذا بطلت سائر الأقسام إلا هذا القسم، وجب الحكم بصحته، وفساد ما عداه، ولنذكر من ذلك أمثلة ثلاثة:

المثال الأول: استدلال الأشعرية علىٰ صحة الرؤية في حقه تعالىٰ حيث قالوا: السواد إنما صحت رؤيته ليس لكونه سوادًا ولا لذاته، ولا لشيء من صفاته، ولا لحلوله، فإذا بطلت هذه الأقسام كلها، لم يبقَ إلا أنه إنما كان مرئيًا لوجوده، والله تعالىٰ موجود، فيجب أن يكون مرئيًا.

المثال الثاني: استدلال المعتزلة علىٰ أن الجوهر كائن بمعنىٰ هو جزء عرضي، فإنهم قالوا: ليس يخلو حاله من أن يكون كائنًا لذاته، ولشيء من صفاته، أو لوجوده أو لحدوثه، والأقسام كلها باطلة، سوىٰ أنه لمعنىٰ هو جزء عرضي.

المثال الثالث: استدلالهم أيضًا علىٰ أن القدرة إنما تعذر بها إيجاد الجسم ليس لذاتها، ولا لشيء من صفاتها، ولا لوجودها، وحلولها، وإذا[2] بطلت هذه الأقسام لم يبقَ إلا أنه إنما تعذر بها إيجاد الجسم لكونها قدرًا، فلو كان الله تعالىٰ قادرًا بقدرة لتعذر عليه إيجاد الجسم وتحصيله، إلىٰ غير ذلك من المسائل التي تقريرها علىٰ هذا المسلك.

---

(١) (العلة) في النسخة (ج). (٢) (فاذا) في النسخة (ج).

والاعتـراض علىٰ هذا المسـلك: هو أن مداره علىٰ أن «مـا لا دليل عليه وجب نفيه»، لأنه إذا قيل لهم: لِمَ لا يجوز أن تكون العلة في صحة كون السـواد مرئيًا، هو أمرًا غير ما ذكرتموه.

قالوا: إنه لا دليل عليه، فوجب نفيه.

وهكـذا إذا قيـل: للمعتزلة لِمَ لا يجوز أن تكون العلـة في كون الجوهر كائنًا وفي تعذر إيجاد الجسم بالقدرة أمرًا وراء الكون وكونها قدرًا.

قالوا: إنه لا دليل عليه فوجب نفيه، وقد سبق الكلام علىٰ هذه الطريقة فلا نعيده.

المسـلك الخامس: اسـتدلال المعتزلة بتساوي الشـيئين في بعض الوجوه علىٰ تساويها مطلقًا: ولنذكر من ذلك أمثلة ثلاثة:

المثال الأول: قولهم استدلالًا علىٰ بطلان المعاني القديمة:

لـو قام بذات الله تعالىٰ معان قديمة هـي القدرة والعلم والحياة وغيرها، لكانت هذه المعاني مسـاوية[1] لذاته تعالىٰ في القدم، وكل شـيئين كانا متسـاويين في القدم يجـب تسـاويهما في جميـع الوجـوه، فيلـزم أن تكون تلـك المعاني القديمـة مِثلًا لذات الله تعالىٰ، وذات الله تعالىٰ مِثلًا لهذه المعاني، وكل واحد منهما مِثلًا للآخر، وحينئـذ يلـزم ألا تكون هذه المعاني صفات الله تعالـىٰ بأولىٰ من أن تكون ذات الله صفة للمعاني، ويلزم من كل واحد منهما أن يكون صفة للآخر، وهذا كله محال.

المثال الثاني: استدلال كثير من المتكلمين علىٰ إثبات الوحدانية:

بأنَّـا لـو قدّرنا أن مع الله إلهٌ آخر لكان يجب أن يكون قديمًا مثله، فيجب أن يثبت لأحدهما ما يثبت للآخر في جميع الأمور، ولا يختلفان في شـيء من الأشياء، فيلزم أن تكون ذات أحدهما ذاتًا للآخر، ونفس حقيقة أحدهما حقيقة للآخر وهذا محال.

(١) (متساوية) في النسخة (ج).

المثال الثالث: استدلال المعتزلة علىٰ بطلان العلم القديم:

قالوا: لو كان الله تعالىٰ عالِمًا بعلم قديم لكان ذلك العلم متعلقًا بما تعلق به علمنا، وحينئذ يكونا متساويين في كون كل واحد منهما متعلقًا بذلك المعلوم، فيلزم تساويهما في جميع الوجوه مطلقًا، فيلزم من حدوث علمنا حدوث علمه، وقالوا: إن المثلين لا يجوز أن يكون أحدهما قديمًا والآخر حادثًا.

والاعتراض علىٰ هذا المسلك: أن نقول: المتمسك به ليس يخلو حاله: إما أن يدّعي أن المشتركين في أمر ما يجب اشتراكهما من كل الوجوه، أو لا يدّعي ذلك، فإن ادّعىٰ ذلك ظهر كذبه، فإنَّا نعلم قطعًا بالضرورة أن الأضداد والأنواع المختلفة مشتركة في كونها موجودةً وذواتًا، ومع ذلك فليست مشتركة في نفس حقائقها، ولا يلزم تماثلها، وإما أن تسلموا ذلك، وأنه لا يلزم من اشتراك الشيئين في بعض الوجوه تماثلها مطلقًا، فعند ذلك يسقط ما ذكروه بالكلية، فإنه لا يلزم من كون المعاني مشاركة لله تعالىٰ في نفس القدم تماثلها مطلقًا، فإن صريح العقل لا يستبعد وجود شيئين لا أول لكل واحد منهما مع أن حقيقة أحدهما مخالفة للآخر.

وهكذا نقول: ليس بمستبعد أن يكون ها هنا إلهان لا أول لكل واحد منهما، مع أن حقيقة أحدهما مخالفة لحقيقة الآخر، وأن يكون ها هنا علمان متعلقان بمعلوم واحد، ويكون أحدهما قديمًا والآخر مُحدَثًا، وهكذا القول في أمثال هذه الأشياء.

المسلك السادس: استدلال المعتزلة علىٰ نفي الأعداد المتناهية:

وحاصلها: أنهم إذا أرادوا نفي عدد متناهي، قالوا: إنه ليس عدد أولىٰ من عدد، فيلزم إما إثبات أعداد بلا نهاية أو نفي العدد أصلًا، ولنذكر من كلامهم أمثلة ثلاثة:

المثال الأول: احتجاجهم علىٰ نفي الثاني بأن قالوا: الإله[1] الواحد كافٍ في إيجاد العالَم، فلو جاز إثبات إله ثان للزم إثبات ثالث ورابع، إذ ليس عدد أولىٰ من

(١) (الالاه) في النسخة (ب، ج).

عـدد، فيلزم إثبات آلهة غير متناهية، وهذا محال، فإن القول بعدد معين يفضي إلىٰ المحال، فيجب أن يكون محالًا.

المثال الثاني: قولهم: العلم الواحد علىٰ سبيل التفصيل لا يجوز تعلقه بأكثر من معلـوم واحد، إذ لو تعدىٰ تعلقه إلىٰ أكثر من ذلك لم يكن تعلقه بذلك العدد أولىٰ من تعلقه بأكثر منه، فيلزم تعلقه بما لا نهاية له، إذ ليس عدد أولىٰ من عدد.

المثال الثالث: قولهم في الاستدلال علىٰ أن القـدرة لا تتعدىٰ في تعلقها القدرة الواحـدة في الوقـت الواحد، في المحـل الواحد، من الجنس الواحـد، علىٰ الوجه الواحـد، لا يتعلـق بأكثـر من مقدور واحـد، إذ لو تعلقـت علىٰ هـذه الصفة بأكثر مـن مقـدور واحد، لـم يكن عدد أولىٰ مـن عدد، فيلـزم تعلقها بمـا لا نهاية له من المقدورات، فيوجد بها في الوقت الواحد ما لا نهاية له، وهذا محال.

والاعتـراض علىٰ هذا المسـلك: أن يقال لهم: قولكم: إنـه ليس عدد أولىٰ من عـدد ليس يخلو من وجهين: إما أن تريدوا به أنـه ليس عند العاقل دليل يعلم به أن بعـض الأعداد أولىٰ من بعض، وإما أن تريـدوا أنه لا يمكن في العقل أن يختص[1] أحد العددين في نفسه بما لأجله يكون أولىٰ من عدد آخر.

فـإن أردتـم الأول: فهو حق، ولا نـزاع فيه، ولكن لا يلزم من عـدم علم العاقل بالمرجح لأحد العددين علىٰ الآخر، عدم الترجيح في نفسه، فيجوز أن يكون رجح العددين علىٰ الآخر لأمرٍ لم يعلمه العاقل ولا خطر علىٰ بال، اللهم إلا أن يقال: إنه لا دليل علىٰ ذلك المرجح، وقد عرفت ضعف هذه الطريقة[2].

وإن أردتـم الثاني: وهـو أن ليس في العقل دليل نعلم به تميـز أحد العددين علىٰ الآخر، فهذه دعوىٰ ولا بد من تصحيحها بالبرهان، فلم لا يجوز أن يكون المتعلق

---

(١) (يختصر) في النسخة (ب، ج).

(٢) علّق الناسخ بالهامش قائلاً: (هم يسلكون علىٰ أصولهم طريق مطردة غير متبعضة، فكلام الإمام عَلَيْهِ السَّلَامُ لا يقصد ما يروم من الرد) في النسخة (ج).

الثاني جائزًا، وإن كان المتعلق الثاني مستحيلًا، وإن كنا لا نعرف الوجه الذي لأجله استحال تعلقه بالثالث؛ وسوغ تعلقه بالثاني، ولا يمكن أن يقال: الثالث كالثاني، فلو جاز تعلقه بالثاني لجاز تعلقه بالثالث.

لأنَّا نقول: إن كان الثالث مثل الثاني في جواز التعلق وإمكانه، فيلزم أن يكون الثاني مثل الأول في جواز التعلق وإمكانه من غير فرق، فإن لم يلزم ذلك، لم يلزم ما ذكرتموه، وتوضيح ذلك أنه إذا جاز وجود علم خاصيته التعلق بمعلوم واحد على التعيين، جاز أيضًا وجود علم خاصيته التعلق بمعلومين، فصريح العقل لا يستبعد ذلك، وهكذا القول في جميع ما أوردناه من الأمثلة يجري عليه هذا الاعتراض.

المسلك السابع: العكس[1] وحده مطلقًا:

فإن حاصله الاستدلال على الشيء بنقيضيه، ولنذكر مثالين:

المثال الأول: استدلال الأشعرية في خلق الأعمال منه على أن العبد غير موجد لفعله، بأن قالوا: لو كان العبد قادرًا على الإيجاد لكان قادرًا على الإعادة، فلما لم يكن العبد قادرًا على الإعادة وجب ألا يكون قادرًا على الإيجاد قياسًا على الباري تعالى، فإنه لما كان قادرًا على الإيجاد كان قادرًا على الإعادة، فلما بطل قدرة العبد على الإعادة بطل قدرته على الإيجاد.

المثال الثاني: استدلالهم على أن القدرة لا تتقدم الفعل: بأن قالوا: لو جاز تقدم القدرة في حقنا على المقدور بوقت واحد جاز تقدمها عليه بأوقات كثيرة قياسًا على قادرية القديم تعالى، فإنها لما تقدمت الفعل بوقت واحد جاز تقدمها بأوقات كثيرة، ولما بطل تقدم قدرة العبد على الفعل بأوقات بطل تقدمها عليه بوقت واحد، وهذه طريقة الأشعرية يستعملونها في تقرير كثير من المسائل.

---

(١) العكس في اللغة مطلق التحويل، وفي الاصطلاح: يطلق بإزاء معنيين المصدر والقضية التي وقع التحويل إليها، وكل منهما ينقسم إلى ثلاثة أقسام: عكس مستوي، وعكس نقيض موافق، وعكس نقيض مخالف. مختصر في علم المنطق، السنوسي، ص٦٩.

والاعتـراض عليها أن يقال: إن هذه الطريقـة لا تصلح لإفادة العلم ولا لإفحام الخصوم.

بيانـه: أن للخصم أن يقـول: إنَّا إنما اعترفت بالحكم في محـل الوفاق لعلة غير موجـودة في محـل النـزاع، فإن صحـت لي تلك العلـة ظهر الفـرق، وإن لم تصح منعت الحكـم، فإن هذه الحجة مترددة بين منع الحكم وظهور الفارق، وعلىٰ كلا التقديرين تبطل الحجة.

ولتحقيـق هـذا الكلام في هذين ليتضح مـا قلنا: فنقـول: إن للمعتزلي أن يقول: إنَّـا إنما منعت مـن اقتدار العبد علىٰ الإعادة لأمرٍ لا يوجـد في الإيجاد، وذلك لأن العبـد لو قـدر علىٰ الإعادة لكان اقتـداره عليها لا يخلو إما أن يكـون بالقدرة التي كانت متعلقة بإيجاد ذلك الشيء أو بقدرة أخرىٰ.

والأول: باطل، لأن تلك القدرة لها بحسب كل وقت مقدور علىٰ حدة، فلو تعلقت في بعض الأوقات بإعادة ما عدم، وهي في ذلك الوقت متعلقة بإيجاد مقدور آخر كانت القـدرة الواحدة في الوقت الواحد في المحل الواحد علىٰ الوجه الواحد متعلقة بإيجاد شيئين، وذلك يقتضي تعلق تلك القدرة بمقدورات لا نهاية لها، إذ ليس عدد أولىٰ من عدد، فيلزم ما ذكرنا، وذلك يقتضي بطلان التفاوت بين القادرين، وهو محال. وأما إن كانت القدرة المتعلقـة بالإعادة غير القدرة المتعلقة بالإيجاد، فحينئذ تكون القدرتان متعلقتين بمقدور واحد، فيلزم منه وجود مقدورٍ بين قادرين، وهو محال.

فهذه الأصول التي اعتقد صحتها هي التي سـاقتني إلىٰ الحكم باستحالة اقتدار العبد علىٰ الإعادة، وهي غير موجبة للحكم بامتناع اقتداره علىٰ الإيجاد، ثم إنه إن كانت صحيحة ظهر الفرق بين الإيجاد والإعادة، وإن كانت فاسـدة منعت الحكم في الأصل، وجوزت اقتدار العبد علىٰ الإعادة.

وهكذا القول: في المثال الثاني، فإن له أن يقول: إنما منعت من تقدم القدرة علىٰ مقدورها بأوقات كثيرة لأمر غير موجود في الوقت الواحد، وذلك لأن القدرة لو تقدمت علىٰ مقدورها بأوقات كثيرة، لأدىٰ ذلك إلىٰ أن القادر علىٰ الفعل يدعوه الداعي إليه، ثم لا يفعله بأن لا يحضر وقت إيجاده من غير مانع يمنعه، وفي ذلك بطلان الفرق بين القادر والعاجز وهو محال، فهذا بعينه هو الذي دعاني إلىٰ الحكم باستحالة تقدم القدرة علىٰ مقدورها بأوقات كثيرة، وليس هذا الأمر بموجود في الوقت الواحد، فإن صحت هذه العلة بطل القياس لظهور الفارق، وإن فسدت هذه العلة منعت الحكم، وجوزت تقدم القدرة علىٰ مقدورها بأوقات كثيرة، فبطل ما حققناه من تمسكهم بقياس العكس.

المسلك الثامن: الطرد وحده مطلقًا:

وهو من معتمدات الأشعرية في استدلالهم وتمسكهم به علىٰ وجهين:

أحدهما: أن يكون في الأمور الثبوتية: كاستدلالهم علىٰ إثبات العلم لله تعالىٰ، يقال: بأن قالوا: قد ثبت أن الله مُريد بالإرادة فليكن أيضًا عالِمًا بالعلم.

وثانيهما: أن يكون في الأمور السلبية: كاستدلالهم علىٰ أن النظر لا يوّلد العلم بأن قالوا: قد ثبت أن تذكر النظر لا يوّلد العلم، فهكذا أيضًا يجب في نفس النظر ألا يكون مولّدًا له، إلىٰ غير ذلك من خرافاتهم وجمعهم بين الأشياء المتباعدة التي لا يجمعها جامع.

والاعتراض علىٰ - هذيانهم - في هذا المسلك: يجري علىٰ نحو مما تقدم في قياس العكس، فإنَّا نقول: إنَّا إنما حكمنا بتعليل المريدية بالإرادة لأن عندنا أن المريدية صفة جائزة، والصفة الجائزة معللة بعلتها، والعالِمية صفة واجبة، والصفة الواجبة لا تعلل بالعلة، فإن صحت هذه الأصول ظهر الفرق بين العالِمية والمريدية، وإن فسرت معنىٰ كون المريدية معللة بالإرادة.

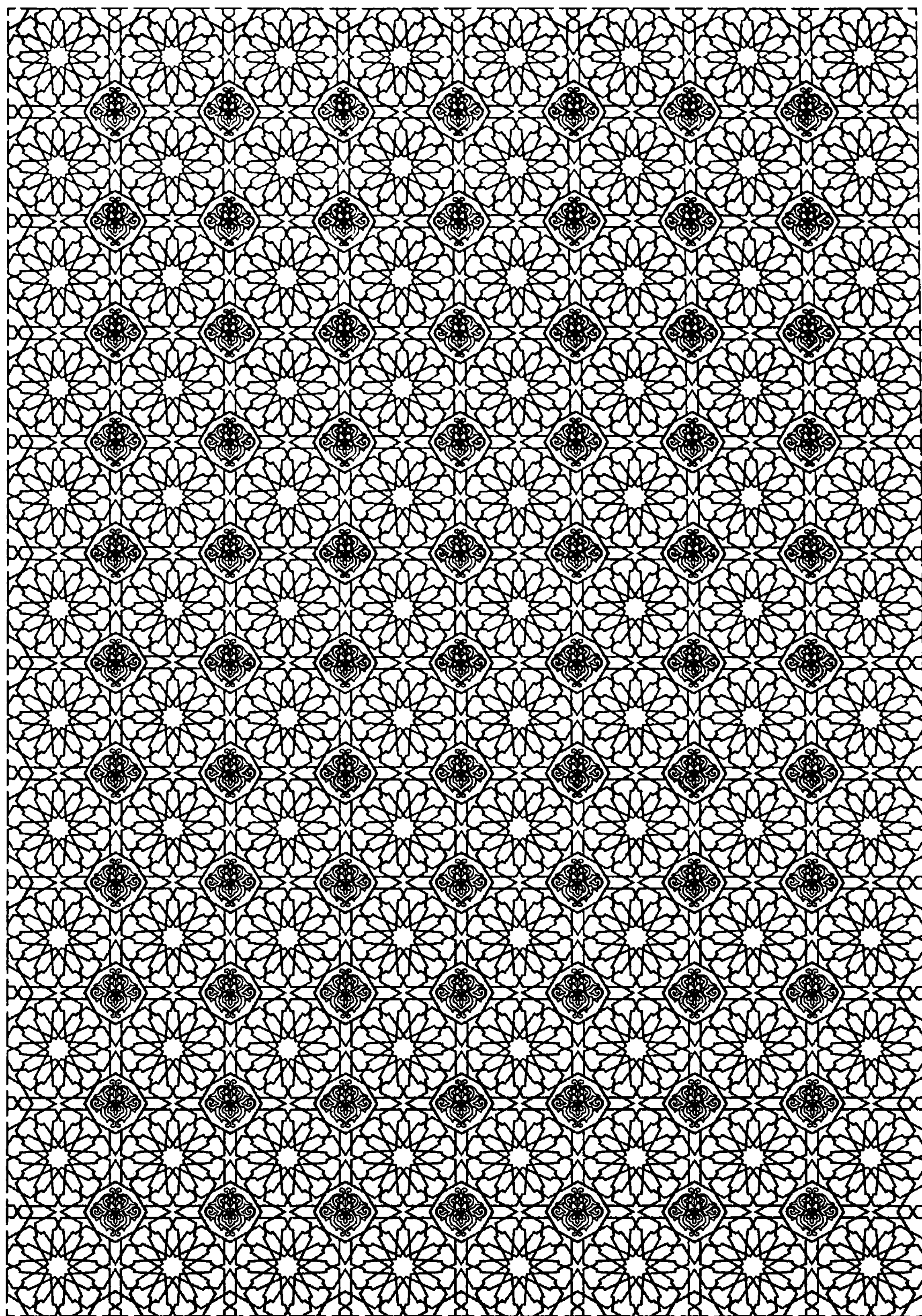
وهكـذا القول في الوجه الآخر: فإنَّا نقول: إنما منعنا من توليد التذكر للعلم لأمر غيـر موجود في النظر نفسـه، وذلـك لأن التفكر عبارة عن وجـود علمين **أحدهما**: العلم بالمقدمات التي سلفت. **والآخر**: العلم بأنه قد أتىٰ بتلك العلوم، فليس أحد هذيـن العلميـن بالتوليد أولـىٰ من الآخر، فيلـزم أن يكون كل واحـد منهما موّلدًا لذلك العلم، وهذا محال، فإن صح هذا التعليل ظهر الفرق بين النظر وتذكره، وإن فسـد منعت الحكم في الأصل، وجوزت توليد تذكـر النظر للعلم، فحصل بجميع ما ذكرناه بطلان هذه المسالك الإقناعية، وأنها لا تصلح لإفادة اليقين كما حققناه.

تنبيه:

اعلـم أنَّـا قد بيّنا وجـه الضعف في هذه المسـالك التي قدمنا ذكرهـا، فلا يكون لقائـل أن يقـول: إذا كانت هذه الطرق التي أسـلفتموها خياليـة إقناعية مع أن أكثر المتكلميـن يعتمدونهـا في المسـائل الدينيـة والمباحث الكلامية، فعلىٰ أي شـيء يكون المعتمد فيها إذا حكمتم بفسادها وتزييفها.

لأنَّا نقول: أما هذه الطرق فقد بيّنا فسـادها بما فيه مقنع وكفاية، فإذا عرفت هذا فاعلم أن العلم بالحقائق كما قدمنا شـرحه لا يخلو عن قسـمين: تصور وتصديق، فما كان من الحقائق التصورية مكتسبًا؛ فطريق اكتسابه ما قررناه في «الباب الأول». وما كان من الحقائق التصديقية مكتسبًا: فطريق اكتسابه ما بيّناه في «الباب الثاني» في «كيفية اكتساب العلوم التصديقية»، وما عدا ذلك فطرق ضعيفة.





الباب الرابع
في الرد على من أنكر العلوم الضرورية

اعلـم أن في النـاس مـن أنكر العلـم بالحقائق أصـلًا كالسوفسـطائية[1] علىٰ فرقهم، وفيهـم من اعترف بالعلم بأكثر الحقائق وأنكر علوم المشـاهدة، وفيهم من اعترف بالعلوم الضرورية وأنكر النظر وحقائقه، فلا جرم رتبنا الكلام عليهم علىٰ فصول ثلاثة.



---

(١) اسـم «سوفسـطائي» مركب في اليونانية من سـوفيا» وهي الحكمة، من أسـطس» وهي المموهة، فمعناها الحكمـة المموهة يدل في الأصل علىٰ المعلم في أي فـرع كان من العلوم والصناعات، وبنوع خاص علىٰ معلم البيان، ثم لحقه التحقير في عهد سقراط وأفلاطون؛ لأن السوفسطائيين كانوا مجادلين مغالطين وكانوا متاجرين بالعلم ويفاخرون بتأييد القول الواحد ونقيضه علىٰ السـواء، وقد كان بروتاجوراس أشهر أعلام السوفسطائية يؤمن بقول هرقليطس بالتغير الدائم، ومن ثم قالت السوفسطائية بالنسبية والتغير في المعرفة والقيـم، لأنهـم اعتمدوا علىٰ الحـواس في المعرفة، ولما كانـت الحواس متغيرة فمن ثـم لا توجد حقيقة مطلقة وثابتة، يقول بروتاجوراس: الإنسان الفرد مقياس كل شيء، مقياس ما يوجد وما لا يوجد. للمزيد راجع: موسـوعة الفلسـفة، د. عبد الرحمن بدوي، المؤسسـة العربية للدراسـات والنشـر، بيروت، ط١، ١٩٨٤م، (١/ ٥٨٦)، تاريخ الفلسـفة اليونانية، يوسـف كرم، مؤسسـة هنداوي للنشر، ٢٠١٤م، ص٦١. التبصير في الدين، الإسفراييني، ص ١٤٩، الصفدية، تقي الدين أبو العَباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني الحنبلي الدمشـقي (المتوفىٰ: ٧٢٨هـ)، المحقق: محمد رشـاد سـالم، الناشر: مكتبة ابن تيمية، مصر، الطبعة: الثانية، ١٤٠٦هـ، (١/ ٩٧)، كشاف اصطلاحات الفنون، التهانوي، (١/ ٩٥٧).

الفصل الأول
في الرد على من أنكر العلم بالحقائق
من أهل السفسطة

وفيه بحثان:

❁ **البحث الأول: في حصر فرقهم، وحكم مناظرتهم:**

أما فرقهم فهي ثلاث:

الفرقة الأولىٰ: اللا أدرية[١][٢]: وهم اللذين يقولون إذا سئلوا عن حقيقة أمر من الأمور أنَّا لا نعرف ثبوته، ولا نعرف نفيه، بل نحن متوقفون في الأمرين جميعًا، ولا نجزم بشيء من الحقائق، فإذا قيل لهم مثلًا: هل تعلمون وجود أنفسكم أو لا تعلمونه؟ كان جوابهم: لا ندري، بل نتوقف في الأمرين، ومنشأ الزلل لهذه الفرقة: ما يرون من اختلاف العقلاء في الأمور الضرورية، فبعضهم يدّعي إثبات العلم الضروري في إثبات كثير من الحقائق، وبعضهم يكذبونهم في هذا العلم، فلما رأوا اختلافهم في العلوم الضرورية كان سببًا في توقفهم في جميع الحقائق، وقالوا: إنَّا لا ندري بحقيقة شيء، ولا نعلم ثبوت الحقائق ولا نفيها.

الفرقة الثانية: العنادية[٣]: وهم الذين يعاندون ويقولون: نقطع بأنه لا موجود أصلًا، وينكرون جميع الأمور الموجودة، ومنشأ الزلل لهذه الطائفة: ورود

(١) (اللادريه) في النسخة (ب، ج).

(٢) اللا أَدْرِيَّة: هم الذين ينكرون العلم بثبوت شيء ولا ثبوته، ويزعمون أنه شاك، وشاك في أنه شاك، وهلُمَّ جرًّا، التعريفات، الجرجاني، ص١٦٠،: كشاف اصطلاحات الفنون، التهانوي، (١/ ٩٥٧).

(٣) العنادية: هم الذين يعاندون ويدّعون أنهم جازمون بأن لا موجود أصلا فهم ينكرون ثبوت الحقائق وتميزها في أنفسها في نفس الأمر مطلقا بتبعية الاعتقاد وبدونه فالحقائق عندهم كسراب يحسبه الظمآن ماء، وليس لها ثبوت أصلا. ويرد عليهم أنّكم جزمتم بانتفاء الأحكام فناقضتم كلامكم. كشاف اصطلاحات الفنون، التهانوي، (١/ ٩٥٨)، التعريفات، الجرجاني، ص١٣٣.

الإشكالات المتعارضة علىٰ الموجودات، كما يقال: لو كان في الوجود موجود لكان لا يخلو حاله: إما أن يكون مشاركًا لموجود آخر في نفس وجوده أم لا، والقسمان باطلان، فالقول بالوجود باطل، فلما رأوا تعارض الإشكالات في الموجودات؛ قضوا بأنه لا موجود أصلًا كما سنحكي ذلك في شبههم، فهذا سبب الزلل لهذه الفرقة كما قررناه.

الفرقة الثالثة(١)**: العندية**(٢): وهم الذين يقولون أنه ليس للأشياء حقائق في أنفسها بل هي تابعة للاعتقادات، فمن اعتقد في العالَم مثلًا: أنه قديم؛ فهو قديم في حقه، ومن اعتقده مُحدَث فهو مُحدَث في حقه، وهكذا قالوا: في السُكَر: إنه ليس حلوًا في نفسه، وإنما هو بالإضافة، فهو في حق الصفراوي(٣) مر، وليس مرًا بالإضافة إلىٰ غيره، ومنشأ الزلل لهؤلاء هو أنهم اعتاص علىٰ أفهامهم معرفة الحق في المسائل العقلية، وعجزوا عن تمييز الصحيح منها عن الفاسد، فصوبوا الكل وقالوا: إنها كلها حق، وهذا خطأ، فإن النقيضين لا يصدقان معًا، والسلب والإيجاب لا يتفقان علىٰ قضية واحدة.

فهم في إنكارهم للحقائق علىٰ هذه الفرق الثلاث.

وأما حكم المناظرة لهم:

فالعلماء مختلفون في صحة مناظرتهم: فمنهم من ذهب إلىٰ جواز المناظرة لهم، وإفحامهم بالإلزامات الشنيعة، وتكون لمناظرتهم فائدتان:

---

(١) (الثانية) في النسخة (ج).

(٢) **العندية**: هم قائلون بأنّ حقائق الأشياء تابعة للاعتقادات دون العكس فهم ينكرون ثبوتها وتميّزها في نفس الأمر مع قطع النظر عن اعتقادنا، أي لو قطع النظر عن الاعتقادات ارتفعت الحقائق بالمرة لعدم بقاء تميّز بعضها عن بعض. لكنهم يقولون بثبوتها وتقرّرها بتبعية الاعتقاد وتوسّطها كالمسائل الاجتهادية عند من يقول كلّ مجتهد مصيب. كشاف اصطلاحات الفنون، التهانوي، (١/ ٩٥٨)، التعريفات، الجرجاني، ص١٣٣.

(٣) **الصفر**: داء في البطن يصفر منه الوجه، لسان العرب، (٢٨/ ٢٤٥٨).

الأولىٰ: أن تورد عليهم الإلزامات المنكرة والإفحامات[١] الشنيعة ليرجعوا عن مكابرتهم.

والثانية: الإبانة[٢] والكشف عن ما إلتُبس عليهم من أحكام العلم بالحقائق، وأيضًا ما خفىٰ عليهم من أحوالها.

والذي عليه أهل التحقيق أنه لا معنىٰ لمكالمتهم ولا نذهب في صحة مناظرتهم لأمور ثلاثة:

أولها: أن حقيقة المناظرة إنما تعقل بواسطة هذه العلوم الضرورية التي أنكروها، وإذا كانت هذه العلوم ينكرونها، ولا يعترفون بشيء منها فلا معنىٰ للمناظرة.

وثانيها: أن فائدة المناظرة ليس إلا تحصيل أمور مجهولة بواسطة أمور معلومة، وتلك الوسائط غير معلومة لهم بزعمهم، فلا وجه لصحة مناظرتهم.

وثالثها: أن النظر تمهيد علوم جلية يتوصل بها إلىٰ إثبات أمور خفية، فمن لا يُرجىٰ فلاحه للاعتراف بهذه الأمور الجليّة كيف يرجىٰ فلاحه فيما هو أخفىٰ وأدخل في الدقة منها.

فثبت بما ذكرناه أن المناظرة لا تمكن مع جميع فرق السوفسطائية أصلًا.

نعم بعد إنكارهم لهذه الحقائق وردهم لهذه العلوم البديهية تورد عليهم الإلزامات الشنيعة، وتوجه إليهم التهجينات المنكرة، ويقال لهم: هل تفرقون بين التقطيع وشرب الماء البارد، وهل تميزون بين الضرب وأكل الشيء اللذيذ، وهل تجدون فرقًا بين الدخول في الماء والدخول في النار، فإن قالوا: لا، ظهرت مكابرتهم بحيث لا يخفىٰ علىٰ عاقل، وإن قالوا: نعم، سقطت سفسطتهم، وبعد

(١) (والاقحامات) في النسخة (ج). (٢) (الانابة) في النسخة (ج).

هذا التشنيع لا يستحقون إلا الإيجاع القوي، والإيلام الشديد علىٰ فُحش إنكارهم وتماديهم في غيهم وضلالهم(١).

البحث الثاني: في شبههم والجواب عنها:

والمختار عندنا في هذه الشُبه التي يوردونها والتمويهات التي يذكرونها أنها لا تستحق جوابًا، لأن الجواب عبارة عن بيان الخطأ الذي لأجله وقع الغلط في المطلوب، ولما كانت شبههم واقعة في الأمور الضرورية التي يستحيل عليها الغلط، فلا جرم لم يستحق جوابًا، **ومع هذا فإنَّا نذكر ما يوردونه من شبههم ونشير إلىٰ ما حد(٢) الجواب عنها، وهي خمس.**

الشبهة الأولىٰ: قالوا: لما تأملنا المذاهب وجدنا في كل واحد منها أمورًا يدّعي أربابها فيها العلم الضروري بصحتها، وخصومهم يكذبونهم فيها، وينكرون العلم بها ضرورةً، وإنكارهم هذا يقدح في كونها ضرورية، ويزيل الثقة بالأمور الضرورية.

وإنما قلنا: إنَّا وجدنا في كل واحد من المذاهب أمورًا يدّعي أربابها فيها الضرورة مع أن خصومهم يكذبونهم في كونها معلومة بالضرورة فهي كثيرة تشتمل علىٰ حصرها كتبهم، ولكنا نشير منها إلىٰ أمور خمسة:

أولها: أن المعتزلة والزيدية(٣) يدّعون العلم الضروري بحسن الإنصاف وشكر

---

(١) (وظلالهم) في النسخة (ب، ج).   (٢) (مأخذ) في النسخة (ب، ج).

(٣) **الزيدية**: فرقة من الشيعة وهم المنسوبون إلىٰ زيد بن علي زين العابدين بن الحسين بن علي بن أبي طالب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ، ساقوا الإمامة في أولاد فاطمة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، ولم يجوزوا ثبوت الإمامة في غيرهم وهم ثلاث فرق:

الأولىٰ: **الجارودية**: أصحاب أبي الجارود الذي سمّاه الباقر سرحوبا، وفسّره بأنه شيطان يسكن البحر، قالوا بالنّص من النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ علىٰ إمامة عليّ وصفًا لا تسمية، والصحابة كفروا لتركهم الاقتداء بعلي بعد النبي. والإمامة بعد الحسن والحسين شورىٰ في أولادهما، فمن خرج منهم بالسيف وهو عالم شجاع فهو إمام. واختلفوا في الإمام المنتظر أهو محمد بن عبد الله بن الحسين بن علي وزعموا أنه لم يقتل أم هو محمد بن القاسم بن علي بن الحسين، أو هو يحيىٰ بن عمر صاحب الكوفة من أحفاد زيد بن علي.

والثانية: **السليمانية**: أصحاب سليمان بن جرير قالوا: الإمامة شورىٰ فيما بين الخلق. وإنّما تنعقد برجلين =

المنعم وقبح الظلم والكذب وإيلام البريء وغير ذلك من المقبحات والمحسنات العقلية، والأشعرية والفلاسفة اتفقوا علىٰ أن هذه القضايا غير معلومة بالضرورة، وليست أولية، وإنما هي أمور مشهورة في العقول.

وثانيها: أن الزيدية والمعتزلة ادعوا العلم الضروري بكون العبد موجدًا لأفعاله مخيّرًا فيها بين الأخذ والترك، والأشعرية والفلاسفة أنكروا هذه القضية، وقالوا: إن العبد غير موجد لأفعاله، وأن فاعلية العبد للحركة يمنةً موجبة لا يقدر علىٰ خلافها.

وثالثها: أن المعتزلة ادّعوا العلم الضروري باستحالة رؤية ما ليس مقابلًا، ولا في حكم المقابل، والأشعرية أنكروا ذلك، وجوّزوا رؤية ما ليس حاله كذلك، وكذبوهم في دعوىٰ الامتناع.

ورابعها: أن جمهور العقلاء يعلمون ضرورة بقاء هذه الألوان في محالها، واستمرار وجودها فيها علىٰ طريقة واحدة مع أن الأشعرية وكثير من المعتزلة ذهبوا إلىٰ أنها غير باقية، وحكموا باستحالة البقاء عليها.

وخامسها: أن جمهور المتكلمين ادّعوا العلم الضروري بأن الإنسان هو المبني هذه البنية المخصوصة[1]، والفلاسفة بأجمعهم أنكروا هذه القضية، وجعلوا

= من خيار المسلمين، وتصحّ إمامة المفضول مع وجود الفاضل، وأبو بكر وعمر إمامان وإن أخطأت الأمة في البيعة بهما مع وجود علي، لكنه خطأ لم ينته إلىٰ درجة الفسق، وكفّروا عثمان وطلحة وزبير وعائشة.

والثالثة: البتيرية: أصحاب بتير الثومي وافقوا السليمانية إلّا أنهم توقفوا في عثمان. وهذه فرق الزيدية وأكثرهم في زماننا مقلّدون يرجعون في . الأصول إلىٰ الاعتزال، وفي الفروع إلىٰ مذهب أبي حنيفة إلّا في مسائل قليلة كذا في شرح المواقف. كشاف الاصطلاحات، التهانوي، (١/ ٩١٧)، الملل والنحل، الشهرستاني، تحقيق: عبد العزيز محمد الوكيل، مؤسسة الحلبي وشركاه، ١٩٦٨م، (١/ ١٥٤)، فوات الوفيات، محمد بن شاكر بن أحمد بن عبد الرحمن، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ط١، ١٩٧٤م، (٢/ ٣٧)، الوافي بالوفيات، الصفدي، (١٥/ ٢٢)

(١) للمزيد عن اختلاف المتكلمين حول النفوس وعن مراتبها راجع: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، الأشعري، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية، ط ١، ١٩٥٠، (٢/ ٢٧)، نهاية العقول، الرازي، (٤/ ٤٨)، كتاب النفس والروح وشرح قواهما، فخر الدين الرازي، =

الإنسان غير هذه البنية، وأنه أمر غير متحيز ولا قائم بالمتحيز، وغير ذلك من القضايا الضرورية التي يختلفون فيها.

فثبت بما ذكرنا أن أرباب المذاهب يدّعون العلم الضروري بصحة هذه القضايا مع أن خصومهم ينكرونه ويكذبونهم فيها.

وإنما قلنا: إن هذا يقدح في البديهيات ويزيل الثقة في الأمور الضرورية فلأن اختلافهم فيها وتنازعهم في التصديق بها، يدل علىٰ أنهم ليسوا واثقين بها، ولا علىٰ حقيقة منها، وفي ذلك ما نريده من بطلان العلم بحقائق الأشياء.

والجواب من وجهين:

أحدهما: أنَّا نقول: ليس اختلافهم فيما علموه بالضرورة، فإن ذلك يستحيل، وإنما اختلافهم في أمور أُخر وراء ذلك، ولنحقق الكلام في بعض الصور التي ذكروها فنقول: أما الاختلاف في الحسن والقبح فلعدم تحصيل العلم بحقيقة الحُسن والقبيح فإنهما يُطلقان ويراد بهما أمور ثلاثة، إذ قد يراد بهما مثل الطبع

= تحقيق: د. محمد صغير حسن المعصومي، معهد الأبحاث الإسلامية، إسلام آباد، باكستان، ١٩٦٨، ص١٢ وما بعدها، شرح المقاصد، سعد الدين التفتازاني، تحقيق د. عبد الرحمن عميرة، تصدير الشيخ صالح موسىٰ شرف، عالم الكتب، بيروت، ط ٢، ١٩٩٨، (٣/ ٢٩٨ وما بعدها)، شرح المواقف، السيد الشريف علىٰ بن محمد الجرجاني، تحقيق محمد عمر الدمياطي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٩٩٨، (٧/ ٢٥٢)، أبكار الأفكار، الآمدي، تحقيق د. أحمد محمد المهدي، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، ط٢، ٢٠٠٤م، (٤/ ٢٧٤)، الملل والنحل، الشهرستاني، (١/ ٥٥)، وراجع اختلاف الفلاسفة في: رسالة في إثبات المفارقات، الفارابي، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، ١٣٤٥هـ، ص٢، الإشارات والتنبيهات، ابن سينا، القسم الثاني، ن٣، ص٣٤٣، كتاب النجاة في الحكمة المنطقية الطبيعية والإلهية، ابن سينا، القسم الثاني، تحقيق: د. ماجد فخري، دار الأفاق الجديدة، بيروت، بدون تاريخ، ص١٩٦، المبدأ والمعاد، ابن سينا، تحقيق: عبدالله نوراني، ص١٠٥، مؤسسة المطالعات الإسلامية، طهران ١٣٨٣هـ، الإشارات والتنبيهات، القسم الثاني، ص٩٤، الكتاب المعتبر في الحكمة، أبو البركات البغدادي، منشورات جامعة أصفهان، ط٢، ١٤١٥هـ، (٢/ ٣٠٢)، تهافت التهافت، ابن رشد، القسم الثاني، تحقيق د. سليمان دنيا، الطبعة الثالثة، دار المعارف، مصر، ١٩٨٠، (٢/ ٨١٣).

ومنافرته، وقد يراد بهما كون الشيء علىٰ صفة مدح أو ذم، وقد يراد بهما استحقاق المدح والذم -كما سنوضح القول فيه عند الكلام في التحسين والتقبيح إن شاء تعالىٰ- فدعوىٰ العلم الضروري إنما هو في مطلق الحُسن والقبح، وليس فيه خلاف بين العقلاء، وإنما وقع الخلاف في تفاصيل وجوه الحُسن والقبح مع الاتفاق علىٰ مطلقهما، وهكذا القول في جميع الصور التي ذكروها، فإن اختلافهم مصروف إلىٰ أمور أُخر مغايرة لما هو معلوم بالضرورة.

وثانيهما: أنَّا نقول: العلم بهذه الأمور لا شك في كونه ضروريًا لكن العلم بكونه ضروريًا ليس علمًا ضروريًا، وإنما هو علم نظري، ولهذا وقع الخلاف فيه والمنازعة، فالخلاف[1] إنما وقع في كونه ضروريًا أو غير ضروري لا في أصل العلم به، فأين أحدهما عن الآخر.

الشبهة الثانية: قالوا: العلوم النظرية لا شك في حصولها عن العلوم الضرورية علىٰ القول المختار في حقيقة النظر، ثم هذا الحصول لا يخلو حاله إما أن يكون علىٰ سبيل الجواز أو علىٰ سبيل الوجوب، ومحال أن يكون حصولها علىٰ سبيل الجواز، لأن العلم بالنتيجة عند العلم بالمقدمتين واجب حصولها لا محالة كما أوضحتموه فيما سلف، ومحال أن يكون حصولها علىٰ سبيل الوجوب لأنه لو كان حصولها واجبًا لكان يجب متىٰ كانت العلوم الضرورية حاصلة أن تكون العلوم النظرية حاصلة.

وقد ثبت أن العلوم النظرية غير حاصلة لكل أحد، فيجب ألا تكون العلوم الضرورية حاصلة لكل واحد وهو المطلوب.

والجواب: أما العلوم النظرية فلا ننكر حصولها عن العلوم الضرورية، وإنما لم تكن حاصلة لكل أحد، لأن العلم النظري يحتاج إلىٰ تأمل وترتيب، بخلاف العلم الضروري، ولهذا فإن من تصور حقيقة «الواحد» و«الاثنين» و«النصف»،

---

(١) (والخلاف) في النسخة (ج).

فإنـه يعلم بالضـرورة أن «الواحد نصف الاثنيـن» من غير حاجة إلـىٰ تأمل ونظر، وليس كذلك من علم حقيقة العالَم والحادث، فإنه لا يمكنه أن يحكم بكون العالَم حادثًـا بـل يحتاج إلىٰ إعمال الفكـرة، فلهذا كانت العلـوم الضرورية حاصلة لكل أحد دون العلوم النظرية لما ذكرناه، فهذا هو الفرق بينهما.

الشـبهة الثالثـة: العلـوم الضرورية ليس يخلـو حالها إما أن يكفـي في حصولها مجـرد الفطـرة الإنسـانية أو لا يكفـي. **والأول**: باطل، لأنها لو كفـت لزم حصول هذه العلوم للإنسـان في أول أحوال وجوده حتـىٰ يكون الجنين وابن يوم أو يومين عالِمًا باستحالة اجتماع النفي والإثبات والعلم بتعلق الفعل بفاعله، والعلم بحُسن المحسـنات وقبح المقبحـات. **والثاني**: باطل أيضًا، لأنها لـو لم يكف في حصولها مجرد الفطرة لاحتجنا إلىٰ طريق يكتسـب به هذه العلوم وتلك الطريق تحتاج إلىٰ طريق آخر، فيتسلسل إلىٰ غير غاية، وهذا محال.

والجـواب: أنَّـا نقول: إن الفطرة الإنسـانية غير كافية في تحصيـل هذه العلوم بل بعضها يحصل تصوره بالبديهـة كالعلم بأحوال النفس وبعضها يحصل تصوره من جهة المشاهدة كسائر الأمور المدركة، وبعضها يحصل تصوره بالخبرة والممارسة، فمتىٰ حصلت تلك التصورات فحينئذ يتفرع عليها علوم التصديق لا محالة.

الشـبهة الرابعة: قالوا: أصحاب الحق لا بد أن ينتهي تقرير أدلتهم في كل مسـألة إلـىٰ مقدمات يعلم صدقها بالضـرورة فكذلك أصحاب الشـبهات لا بد أن ينتهي تحليـل أدلتهم إلىٰ مقدمات أخطأوا فيهـا، وكذلك الخطأ لا بد وأن يكون واقعًا في القضايـا الضرورية، لأنه لولا وقـوع الخطأ في القضايا الضرورية لما وقع الخطأ في القضايـا النظرية لأنها لازمة لها، وما من قضية من القضايا الضرورية إلا ويجوز أن يكون الخطأ واقعًا فيها، وفي هذا فساد العلوم الضرورية وعدم الوثوق بها كما قلناه.

والجواب: أنَّا لا نسلم أن خطأهم لا بد وأن يكون واقعًا في العلوم الضرورية لأن وقوع الخطأ فيها محال كما قدمنا. بل نقول: خطأهم إنما كان في قضايا نظرية اعتقدوا فيها اعتقادًا خطأً وحصل فيها نوع من الزلل، ثم ترتب علىٰ ذلك الزلل سائر أنواع الزلل، وهذا بعينه هو السبب الأعظم في وقوع الضلال لأكثر الفرق فيما وقعوا فيه من الخطأ إلا من عصم الله.

الشبهة الخامسة: قالوا: لو كان للأشياء حقائق في أنفسها لما اختلفت بالإضافات ولما اختلفت أحوالها بالإضافات دل علىٰ أنه ليس لحقائقها ثبوت في أنفسها، وهذا هو الذي نريده.

وإنما قلنا: «إنه لو كان لها حقائق في أنفسها لما اختلفت أحوالها بالإضافات»[١]، فلأن الحقائق إذا كانت في أنفسها ثابتة استحال تغيرها وتبدلها، لأن ما كان ثابتًا استحال أن يكون غير ثابت.

وإنما قلنا: إنها مختلفة بالإضافات، فلأمور ثلاثة:

أما أولًا: فلأن النائم يشاهد شيئًا في حال نومه ويدركه ويتحققه ويكون سببًا في فرحه وغمه وانتباهه، ثم يكون في حال اليقظة[٢] باطلًا لا حقيقة.

وأما ثانيًا: فلأنَّا نجد كثيرًا من الحيوانات تعيش في الماء والهواء[٣] يضره، ومنها ما يعيش في الهواء[٤] والماء يضره، ومنها ما يبصر بالنهار دون الليل، ومنها ما يبصر بالليل دون النهار.

وأما ثالثًا: فنجد من يستحسن شيئًا وغيره يستقبحه، ويلتذ بشيء وغيره يتألم به وينفر عنه، وكل هذا دال علىٰ أنه لا حقيقة للأشياء في أنفسها، وإنما هي بحسب الإضافات.

---

(١) -(ولما اختلفت أحوالها بالإضافات دل علىٰ أنه ليس لحقائقها ثبوت في أنفسها، وهذا هو الذي نريده. وإنما قلنا: «إنه لو كان لها حقائق في أنفسها لما اختلفت أحوالها بالإضافات») في النسخة (ج).

(٢) (اليقضة) في النسخة (ب، ج).

(٣) (الهوىٰ) في النسخة (ب، ج).

(٤) (الهوىٰ) في النسخة (ب، ج).

والجواب من وجهين:

أمـا أولًا: فلأنَّـا نعلم علمًا ضروريًا لا شـك فيه أصلًا أن رؤيـة النائم لما يراه في نومه وبطلانه عند اليقظة[١] لا يطرق علينا خللًا في العلم بأن النار محرقة وأن الماء مروٍ، وأن الحجر يهوي، وأن السـماء فوقنا، والأرض تحتنا، وأن العشـرة أكثر من الخمسة وغير ذلك من الحقائق المعقولة، ولا يشككنا في العلم بذلك وتحققه.

وأما ثانيًا: فلولا أن للأشياء حقائق في أنفسها وإلا لما اختلفت، يوضح ذلك: أنه لو كان حكم ما يراه النائم علىٰ ما يراه عنده، وعند غيره علىٰ خلاف ذلك، للزم أن يكون النائم في السـماء وفي الفراش في حالة واحدة، لأنه يرىٰ نفسه ويراه غيره علىٰ فراشـه، فيجب أن يحصل علـىٰ الحالين بزعمهم، فهذا محـال، فأما ما ذكروه من رؤية النائم واستحسـان بعض الناس لشيء واستقباح بعضهم له، واختلاف بعض الأشـياء في النفع والضُر وغير ذلك من الاختلافات، فإنما كان ذلك لأمور عارضة أوجبت ذلك، وهي متفرعة علىٰ ثبوت حقائق الأشياء ومعقولاتها بكل حال.

ثـم ها هنـا مقام آخر جدلي: وهـو أن يقـال: للمُورِدين لهذه الشـبه من أصحاب السفسـطة هـل تعترفـون بوجود أنفسـكم وبصـدور هذه الأسـئلة عنكـم وتعلمون توجههـا علينـا، أو لا تعترفون بشـيء من ذلك؟ فـإن اعترفوا ولا بـد لهم من ذلك: بطلت سفسـطتهم لاعترافهم بشيء من الحقائق، وإن لم يعترفوا سقطت مكالمتهم، لأن هذه الشبه إذا اعترفوا بكونها غير متوجهة علينا فقد اعترفوا بسقوط الكلام عليها.

فهذا هو الكلام علىٰ منكري الحقائق من السوفسطائية.



---

(١) (:[illegible]) في النسخة (ب)، (اليقضة) في (ج).

الفصل الثاني
في الرد على من أنكر علوم المشاهدة

اعلم أن أكثر الفلاسفة معترفون بالعلم بالحقائق والأمور المشاهدة، وحكىٰ بعض أهل المقالات عن شرذمة من الفلاسفة أنهم أنكروا المشاهدات، وقالوا: ليس لها حقائق في أنفسها وأنها ليست متيقنة وأن ما يراه الإنسان من الأمور المشاهدة في هذا الوقت مغاير لما يراه في الوقت الآخر، وأنها تنحل وتنعقد، ثم منهم من اعترف بجميع العلوم الضرورية كلها وأنكر العلم الحاصل عن الأخبار المتواتر كما يحكىٰ عن هؤلاء السُمَنية(١)، ولنا معهم في الكلام مقامات ثلاثة:

المقام الأول: في رد مقالتهم وإفسادها:

فأما مقالة هؤلاء الذين أنكروا المشاهدات وهي قريب من مقالة أصحاب السفسطة لأنهم في جحدهم لهذه الأمور كجحد السوفسطائية المعقولات كلها، وكلهم مكابرون في إنكارهم، **ويدل علىٰ فساد مذهبهم مسالك:**

الأول: أنَّا نعلم ضرورة بالوجدان من أنفسنا أن الواحد منَّا هو الذي كان موجودًا بالأمس، وهكذا يعلم سائر الأشخاص كزيد وعمر، وأنها هي الموجودة من قبل، ونعلم ذلك بالضرورة في الجبل والحجر والشجر وغير ذلك من الأمور المشاهدة،

---

(١) السُمَنية: بضم السين وفتح الميم المنسوب إلىٰ سومنات، وهم قوم من عبدة الأوثان قائلون بالتناسخ وبأنّه لا طريق للعلم سوىٰ الحسّ ويجيء في لفظ النظر، وسومنات اسم لصنم عظيم من أصنام الهنود ومعناه: صاحب القمر وقد هدمه مرة السلطان محمود الغزنوي عام ٤١٦ هجرية وللشاعر فرّخي سيستاني قصيدة مشهورة في ذلك، كشاف اصطلاحات الفنون، التهانوي، (١/ ٩٧٦)، حاجي خليفة: سلم الوصول، (٥/ ٣٤)، إكمال تهذيب الكمال في أسماء الرجال، أبو عبد الله، علاء الدين مغلطاي بن قليج بن عبد الله البكجري، تحقيق: أبو عبد الرحمن عادل بن محمد، أبو محمد أسامة بن إبراهيم، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، ط١، ١٤٢٢ هـ/ ٢٠٠١ م، (٣/ ١٨١).

وأنها مستمرة الوجود بأعيانها ولا يشككنا في ذلك إنكار هؤلاء ولا مكابرتهم، ونعلم أن أحدًا من الناس لو قال: إن هذا الشخص المشار إليه في هذا غير ما كان في الوقت الأول وأن الأول ذاب وانعقد غيره، لأنكره العقلاء، وفي ذلك دلالة علىٰ كون هذه المشاهدات مستمرة ثابتة، ولا مزيد علىٰ هذا التحقيق.

المسلك الثاني: لو كان الأمر كما زعموه من بطلان هذه الأمور المشاهدة وانحلالها لبطل الأمر والنهي والمدح والذم فيما بين العقلاء، لأن الأمر والنهي علىٰ زعمهم متوجه إلىٰ غير المأمور والمنهي، وهكذا المدح والذم يتوجهان إلىٰ غير الممدوح والمذموم، لأن هذه الأمور إذا كانت شيئًا لا حقيقة لها لم يتعقل[1] توجه الأمر والنهي والمدح والذم بحال.

المسلك الثالث: يلزمهم بطلان تصرف العقلاء من وجه آخر: وهو أن مدة المشاهدات إذا كانت تنحل وتنعقد، فعند هذا تبطل الإخبارات عن الأشخاص بشيء من الأخبار، ويبطل قضاء الديون ورد الودائع واستحسان المعاملات فيما بين الخلق، لأن مع ذهابهم إلىٰ هذا المذهب السخيف لا يعقل هذه التصرفات بحال.

فحصل بمجموع ما ذكرناه بطلان كلام هؤلاء وأنهم منكرون لما هو معلوم بالضرورة، وليس ننكر اتفاقهم علىٰ هذا الإنكار لقلة عددهم.

المقام الثاني: في ذكر ما يوردونه من شبههم، وجملة ما يذكرونه في بطلان الأمور المشاهدة، وأنه لا اعتماد عليها شُبهٌ أربع:

الشبهة الأولىٰ: قولهم: العلم الضروري حاصل بأن زيدًا المُشَاهد ضحوة النهار هو الذي شُوهِد بالبكرة مع الاتفاق علىٰ أن الله سبحانه يجوز أن يكون قد خلق شخصًا مثل زيد من جميع الوجوه، ومع هذا التجويز لا يكون ذلك القطع صحيحًا، وفي ذلك ما نريده من بطلان هذه المشاهدات.

---

(١) (يعقل) في النسخة (ج).

والجواب من وجهين:

أحدهمـا: أن هذا المشـاهد لا شـك فيه أصلًا فأمـا أن هذا المشـاهد هو الذي شُـوهِد بالأمس فليس مما تتناوله المشـاهدة، فالخطأ فيـه لا يكون خطأ في الأمور المشاهدة كما زعموا[١].

وثانيهما: أنَّا إذا شـاهدنا زيـدًا؛ فإنَّا نقطع بأنه هو هو[٢] الذي شـاهدناه بالأمس لا محالـة، مـع أنَّا نجـوّز أن يخلق الله شـخصًا مثله من جميع الوجـوه، ولكن هذا التجويز لا يطرق علينا خللًا في أن زيدًا هو المشـاهد بالأمس لأنَّا وإن جوّزنا ذلك نقطع علىٰ أن الله تعالىٰ ما فعل ذلك.

الشبهة الثانية: قالوا: المبرسم[٣] والسوداوي[٤][٥] يتخيلان صورًا وأشخاصًا مع أنَّا نقطع بأنه لا وجود لشيء من هذه الصور والأشخاص وإذا كانا يشاهدان[٦] هذه الصور ويقطعان بها مع أنه لا حقيقة لها، فهكذا يكون الحال في الأمور المشـاهدة، نشاهدها ولا حقيقة لها أيضًا.

والجـواب: **أن** مـا يـراه المبرسـم والسـوداوي ويتخيلانه لا يشـككنا في علمنا بوجود أنفسـنا، والعلم بالسـماء والأرض، ولا فرق أقوىٰ مما يجده الإنسـان من

---

(١) (زعموه) في النسخة (ج). (٢) -(هو) في النسخة (ب).

(٣) برسـم: البرسـام: الموم. ويقـال لهذه العلة البرسـام، وكأنه معرب، وبر: هو الصدر، وسـام: من أسـماء المـوت، وقيـل: معناه الابن، والأول أصح لأن العلة إذا كانت في الرأس يقال سرسـام، وسـر هو الرأس، والمبلسم والمبرسم واحد. قال الجوهري: البرسام علة معروفة. لسان العرب، (٤/ ٢٥٧)

(٤) (والسوداي) في النسخة (ج).

(٥) **يعد هيبوقراط الطبيب اليوناني أول من قال بنظرية الأنماط الجسـمية**، حيث قسـم الناس باعتبار الأمزجة الجسـمية إلىٰ أربعة أنمـاط، وهي المزاج الصفرواي والسـوداوي والدموي والبلغمي، وكل نمط يتسـم بسـمات تغلـب عليه وتميزه عـن غيره. ينظر: أنماط الشـخصية وفـق نظرية الانيكـرام وعلاقتها بالعبء المعرفي وتمايز الذات، د. جنار عبد القادر أحمد الجباري، المكتب الجامعي الحديث الأسكندرية، ط١، ٢٠١٤م، ص٣٧.

(٦) +(ان) في النسخة (ج).

نفسه، وسبب هذه التخيلات الفاسدة إنما تكون من ضعف عقل وفساد دماغ، فأين هذا عما نتحققه من علوم المشاهدة.

الشـبهة الثالثة: قالوا: الواحد منَّا إذا خرج من داره فإنه يجوز أن يكون الله تعالىٰ قـد قلب أحجارها ذهبًا، ومع هذا التجويز لا يمكن القطع بما يشـاهده من حالها، وهكذا القول: في جميع الأمور المشـاهدة، فإنَّا نجوّز أن يكون الله تعالىٰ قد غيرها عن صفتها، وفي ذلك ما نريده من بطلان حقائق المشاهدات.

والجواب عن هذه الشـبهة: علىٰ نحو مما مر فـإن تجويزنا لقلبها عن حالتها لا يشـككنا في القطع بحقيقة ما نشـاهده، بل يجوز ذلك من الله تعالىٰ، ثم نقطع علىٰ أن الله تعالىٰ ما فعله.

الشبهة الرابعة: العقلاء يشاهدون أمورًا ويقطعون بكونها علىٰ صفة من الصفات، ولو قيل لهم حال مشاهدتهم لها أنها ليست كما شاهدوها لأنكروا ذلك، ومع ذلك فإنَّا نقطع بأنها ليسـت علىٰ الحال التي شاهدوها، فلو كانت هذه المشاهدات أمور يقينية لما اختلفت أحوالها، فعلمنا أن الأمور المشاهدة لا حقيقة لها.

وإنما قلنا: إن العقلاء يشاهدون أمورًا ويقطعون بها، ومع ذلك فإنها علىٰ خلاف ما شاهدوه فلصور كثيرة: منها أن الواحد منَّا يرىٰ السراب في المواضع البعيدة عند اضطرابـه بحركة الريـح، فيظنه ماء وليس مـاء، ومنها أنه إذا غمـز عينه نحو القمر والسراج فإنه يرىٰ القمر قمرين؛ والسراج سراجين، وليس الأمر كذلك، ومنها أنه يرىٰ الشـمس عند طلوعها وغروبها أكبر منها في حال ارتفاعها في كبد السماء وغير ذلك من الصور التي تدل علىٰ أن المشاهدات لا حقيقة لها.

والجواب من وجهين:

أحدهمـا: أنَّا نقـول: إن قاعدة هذا السـؤال وصـدور هذا التشـكيك في الأمور المشـاهدة إنمـا يصح ممن يعلم حقيقة المشـاهدات، فأخبرونـا عنها هل تعلمون

حقائقها أم لا؟ فإن قالوا: إنَّا لا نعرف حقائقها تركوا سؤالهم، لأن[١] سؤالهم عن كون حقائقها غير معقولة متفرع على العلم بحقائقها، وإن قالوا: نعم نعترف بالعلم بحقائقها تركوا مذهبهم، لأن مذهبهم أنه لا حقيقة لهذه المشاهدات.

وثانيهما: أن هذه الأمور التي ذكروها لا تورث علينا شكًا في المشاهدات، وإنما عرَض فيها ما عرَض من اللَبس لأجل اختلاف المناظر والكلام فيها واسع لا يليق بهذا الكتاب استيفاؤه، **ولنُشِر إلىٰ وجوه اللَبس فيما ذكروه فنقول:**

أما السراب: فإنما يظنه الرائي[٢] ماءً لأنه يرىٰ هذه الأهوية في الأمكنة البعيدة، فتقع الشمس عليها، وتختص بصقالة وبريق، وتضطرب لأجل حركة الريح، فلأجل هذه الأمور يظنه الرائي[٣] ماء لما أشبه الماء من هذه الوجوه.

وأما أنه إذا غمز عينه نحو القمر والسراج، فإنه يرىٰ القمر قمرين والسراج سراجين: فإنه إنما كان كذلك، إما قول من يقول بانفصال الشعاع، فإنه إنما يرىٰ الشيء شيئين لما انفصل الشعاع في جهتين بالغمز، فخيل له حينئذ أن الشيء الواحد شيئان، ومتىٰ لم يغمز عينه لم يحصل الشعاع إلا في جهة واحدة، فلهذا راءه واحدًا، وأما من لا يقول: بانفصال الشعاع فإنه إنما يرىٰ الشيء شيئين لما حصلت المحاذاة في جهتين، وإذا لم يغمز عينه لم تحصل المحاذاة إلا في جهة واحدة، فلهذا لم يره إلا واحدًا علىٰ ما هو عليه.

وأما أنه يرىٰ قرص الشمس كبيرًا عند طلوعها وغروبها، فإنما كان كذلك لاتصال الأبخرة من الأرض بها، ثم يقع عليه شعاع الشمس ويكون لها بريق لاستمدادها من ضوءها، فنشر لأجل بريقها أجزاء الشمس، فلهذا يظنها الرائي[٤]

---

(١) (لين) في النسخة (ب، ج).
(٢) (الراي) في النسخة (ب، ج).
(٣) (الراي) في النسخة (ب، ج).
(٤) (الراي) في النسخة (ب، ج).

كأنها من أجزاء الشمس، ويكبر جرم الشمس من أجل ما ذكرناه، فهذه الأسباب في رؤية ما يُرىٰ، والأمر علىٰ خلافه، وكل هذا لا يشكك في العلم بحقائق المشاهدات.

المقام الثالث: في الكلام علىٰ من أنكر العلم بالأخبار المتواترة:

اعلم أن هؤلاء قد اعترفوا بالعلم بجميع الحقائق من المشاهدات وغيرها، لكنهم أنكروا العلم بالأمور الغائبة، كالعلم بالبلدان العظيمة والملوك والأنبياء وسائر الأمور الغائبة المعلومة بالتواتر.

والبرهان القاطع علىٰ فساد مقالتهم هو أن العقلاء بأسرهم يقطعون بالعلم بوجود هذه البلدان العظيمة كبغداد ومكة، ويقطعون بوجود الملوك كما يقطعون بالأمور المشاهدة، ومن أنكر ذلك فقد كابر وجحد ما هو معلوم بالضرورة سواء قلنا: إن العلم يحصل عقيب هذه الأخبار ضرورة أو نظرًا، فإنَّا نقطع بما تناولته الأخبار لا محالة.

أما إذا قلنا: إن العلم يحصل عقيب هذه[1] الأخبار بالضرورة فلا كلام، فإن الله يفعله عقيب خبرهم كما يفعل عقيب الإدراك والعلم بالأمور المشاهدة. وأما إذا قلنا: إنه علم نظري فلأن مقدماته حاصلة لكل عاقل، ومتىٰ حصلت حصل العلم بكل حال.

وإنما قلنا: «إنها حاصلة لكل أحد»، فلأن مقدماته التي يترتب عليها حصول العلم أربع:

أحدها: أن يبلغ المخبرون عددًا لا يجوز عليهم التواطؤ[2] [علىٰ الكذب][3].

وثانيها: ألا يكون لهم داع إلىٰ الكذب.

وثالثها: أن يخبروا عما علموه بالمشاهدة.

---

(١) +(هذه) مكررة في النسخة (ج).
(٢) (التواطي) في النسخة (ب، ج).
(٣) -(علىٰ الكذب) في النسخة (ب، ج).

ورابعها: ألا يقع عليهم لبس في حال المخبر عنه لوضوحه وجلائه.

فبعد حصول هذه المقدمات يحصل العلم لا محالة، ونعلم بعد هذا أن هذه الفرقة كاذبون علىٰ أنفسهم في إنكار العلم بما تناولته الأخبار المتواترة.

لا يقال: لو كانت الأخبار[١] المتواترة طريقًا للعلم لكانت الأخبار الأحادية طريقًا له أيضًا كالمتواترة لأنهما سيان في كونهما خبرين.

لأنَّا نقول: هذا خطأ، فإنَّا قد بيّنا أن العلم بالأمور المتواترة مترتب علىٰ تلك المقدمات الأربع، وليس كذلك أخبار الأحاد، فمن ثم افترقا، وسيأتي لهذا الكلام مزيد إيضاح ونجيب عن شكوكهم في النبوات بعون الله تعالىٰ.



(١) -(الأخبار) في النسخة (ج).

الفصل الثالث
في الرد على منكري النظر

وفيه بحثان:

البحث الأول: في إثباته على منكريه:

واعلم أن في الناس من أنكر أن يكون النظر طريقًا إلىٰ اكتساب المعارف الدينية، وزعم أنها تحصل بطرق أُخر غير النظر، كمن يقول: بأنها تحصل إلهامًا كما هو مذهب بعض منكري النظر، وتحصل بطرق التصفية كما هو مذهب أهل التصوف[1]، أو بمعلم معصوم كما هو مذهب التعليمية[2][3]، وسنوضح القول علىٰ إفساد هذه المذاهب كلها في باب النظر بعون الله.

(١) **التصوف**: الوقوف مع الآداب الشرعية ظاهرًا، فيرىٰ حكمها من الظاهر في الباطن، وباطنًا، فيرىٰ حكمها من الباطن في الظاهر، فيحصل للمتأدب بالحكمين كمالٌ. التصوف: مذهب كله جد. فلا يخلطونه بشيء من الهزل. وقيل: تصفية القلب عن موافقة البرية، ومفارقة الأخلاق الطبيعية، وإخماد صفات البشرية، ومجانبة الدعاوىٰ النفسانية، ومنازلة الصفات الروحانية، والتعلق بعلوم الحقيقة، واستعمال ما هو أولىٰ علىٰ السرمدية، والنصح لجميع الأمة، والوفاء لله تعالىٰ علىٰ الحقيقة، واتباع رسول الله صَلَّىٰ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في الشريعة، وقيل: ترك الاختيار، وقيل: بذل المجهود. والأنس بالمعبود، وقيل: حفظ حواسك من مراعاة أنفاسك، وقيل: الإعراض عن الاعتراض، وقيل: هو صفاء المعاملة مع الله تعالىٰ، وأصله التفرغ عن الدنيا، وقيل: الصبر تحت الأمر والنهي، وقيل: خدمة التشرف، وترك التكلف، واستعمال التظرف، وقيل: الأخذ بالحقائق والكلام بالدقائق والإياس مما في أيدي الخلائق. التعريفات، الجرجاني، ص٥٤. موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، التهانوي، (١/ ٤٥٦).

(٢) (التعلمية) في النسخة (ب، ج).

(٣) **التعليمية**: من ألقاب فرقة الإسماعيلية الباطنية الشيعية ولقبوا بالتعليمية: لأن مبدأ مذاهبهم ابطال الرأي وإبطال تصرف العقول ودعوة الخلق الىٰ التعليم من الامام المعصوم وانه لا مدرك للعلوم الا التعليم ويقولون في مبتدأ مجادلتهم الحق اما ان يعرف بالرأي وإما ان يعرف بالتعلم وقد بطل التعويل علىٰ الرأي لتعارض الاراء وتقابل الاهواء واختلاف ثمرات نظر العقلاء فتعين الرجوع الىٰ التعليم والتعلم. فضائح الباطنية، الغزالي، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، مؤسسة دار الكتب الثقافية، الكويت، ص١٧.

والذي نتصدىٰ لذكره ها هنا من إثباته علىٰ منكريه له حالتان:

الحالة الأولىٰ: أن يكون المطلوب به تحصيل العلم القطعي: وهذا هو الذي يشتمل علىٰ مجموع علوم أربعة:

أولها: العلم البديهي بالمقدمات الحاصلة في الذهن وترتيبها، أعنىٰ أن يكون بعضها عقيب بعض.

وثانيها: العلم البديهي بصحة(١) ذلك الترتيب.

وثالثها: العلم البديهي بلزوم المطلوب عن تلك المقدمات.

ورابعها: العلم البديهي بأن ما لزم عن الأمر الصحيح فهو صحيح.

الحالة الثانية: أن يكون المطلوب به تحصيل غالب الظن بأمر من الأمور، وهذا هو الذي تكون مقدماته ظنية كلها أو بعضها، فهذا هو النظر الذي يروم إثباته علىٰ منكريه.

والبرهان القاطع علىٰ أن حقيقة النظر ما ذكرناه منحصر في مسلكين:

أحدهما: أنَّا إذا رجعنا أنفسنا وجربّناها لم نجد للفكر والنظر حقيقة إلا تأملًا بتضمن ترتيب علوم أو ظنون لنتوصل بها إلىٰ الوقوف علىٰ الشيء بعلم أو ظن، ولا نعقل شيئًا وراء ذلك، وأقوىٰ العلوم ما يجده الإنسان من نفسه.

وثانيهما: أن النظر لو كان جنسًا آخر غير هذه المقدمات لجاز انفصال أحدهما عن الآخر، إذ لا ملازمة بينهما معقولة، فكان(٢) يلزم أن يكون أحدنا ناظرًا من غير استحضار هذه العلوم أو يكون مستحضرًا للعلوم غير ناظر، فلما كان باطلًا، وجب أن يكون حقيقة النظر ما ذكرناه.

---

(١) (بصحت) في النسخة (ج).

(٢) (وكان) في النسخة (ج).

لا يقال: إن أحدًا من العقلاء لم يذهب إلىٰ أن حقيقة النظر ما ذكرتموه من كونه مجموع علومٍ أربعة، فيجب أن يكون هذا المذهب فاسدًا.

لأنّا نقول: هذا باطل لوجهين:

أما أولًا: فإذا قام الدليل عليه وجب قبوله سواءً ذهب إليه ذاهب أم لا؟

وأما ثانيًا: فقد ذهب إليه من المتقدمين أبو الهذيل[1]، ومن المتأخرين أبو الحسين كما سنفصل المذاهب فيه عند الكلام في جنس النظر فنقرر ما ذكرناه أن حقيقة النظر راجعة إلىٰ مجموع هذه العلوم كما أوضحناه.

البحث الثاني: فيما يوردونه علينا طعنًا علىٰ القول بأن حقيقة النظر مجموع هذه العلوم، وجملة ما يوردونه شبهٍ أربعة:

الشبهة الأولىٰ: قالوا: لو كان النظر عبارة عن مجموع علوم ضرورية كما زعمتم لكان حصول العلم النظري عنها لا يخلو حاله إما أن يكون واجبًا أو جائزًا، ومحال أن يكون حصوله علىٰ سبيل الوجوب، لأنه لو كان واجبًا لكان حكمه حكم العلم الضروري في دوامه وثبوته وامتناع ورود الشبهة عليه، وخروجه عن القدرة والاختيار، وعدم ورود الأمر والنهي فيه وامتناع استحقاق المدح والذم عليه، وهذه الأحكام كلها ممتنعة في العلم النظري، فيبطل أن يكون حصوله واجبًا، وباطل أن

(١) **أبو الهذيل العَلاَّف**: (١٣٥ - ٢٣٥هـ = ٧٥٣ - ٨٥٠م) محمد بن محمد بن الهذيل بن عبد الله بن مكحول العبديّ، مولىٰ عبد القيس، أبو الهذيل العلاف: من أئمة المعتزلة، ولد في البصرة، واشتهر بعلم الكلام، له مقالات في الاعتزال ومجالس ومناظرات، وكان حسن الجدل قوي الحجة، سريع الخاطر. كف بصره في آخر عمره، وتوفي بسامرا، له كتب كثيرة، منها كتاب سمّاه: (ميلاس) علىٰ اسم مجوسي أسلم علىٰ يده. ينظر: وفيات الأعيان، (١/ ٤٨٠)، ولسان الميزان، (٥/ ٤١٣)، ومروج الذهب ومعادن الجوهر، للعلامة المؤرخ علي بن الحسين بن علي المسعودي (ت ٣٤٦ هـ)، تصحيح شارك بلا، ط ١، (١٤٢٢ هـ)، انتشارات الشريف الرضي، إيران، (٢/ ٢٩٨)، وتاريخ بغداد، (٣/ ٣٦٦)، وأمالي المرتضىٰ، الشريف المرتضىٰ، القاهرة، ١٩٠٧م، (١/ ١٢٤)، ودائرة المعارف الإسلامية، الطبعة الأولىٰ، ١٩٣٣ - ١٩٥٧م، (١/ ٤١٦)، والأعلام، للزركلي، (٧/ ١٣١).

يكون حصوله علىٰ سبيل الجواز، لأنه لو كان جائزًا لكان لا يمتنع أن يحصل النظر الصحيح بكماله في الدليل مع أنه لا يحصل العلم بالمدلول، وهذا أيضًا محال، فإذا بطل هذان القسمان استحال أن يكون النظر مجموع علوم [ضرورية](١).

والجواب: أن حصول العلم النظري عقيب هذه العلوم واجب لا محالة.

قوله: «يلزم أن يكون حكمه حكم العلم الضروري».

قلنا: أما في وجوب اللزوم واستحالة التناقض فيه، فحكمه حكم العلم الضروري ولكنهما يفترقان من وجه: وهو أن الواحد منَّا يمكنه أن يعتقد اعتقادًا يناقض العلم النظري، ولا يمكنه أن يعتقد اعتقادًا يناقض العلم الضروري.

الشبهة الثانية: لو كان المرجع بالنظر إلىٰ مجموع هذه العلوم، لاستحال اجتماعهما في الذهن.

بيانه: أنَّا جربّنا [أنفسنا](٢) فوجدناها متىٰ وجهنا الذهن نحو العلم بشيء استحال منَّا توجيهه إلىٰ العلم بشي آخر، فعلمنا عند هذا تعذر اجتماع العلوم في الذهن، وإذا كان الأمر هكذا امتنع القول: بأن النظر مجموع علوم[ضرورية](٣).

والجواب: أنَّا لا نسلم امتناع اجتماع العلوم الكثيرة في الذهن، بل هو ممكن.

بيانه أن العلم إما تصور للحقائق من حيث هي هي، وإما تصديق بالحكم عليها بالنفي والإثبات.

أما التصور: فإنه يمكن اجتماع كثير منه لأنا إذا تصورنا حقيقة الفرس مثلًا فلا بد أن يخطر بالبال الجسمية والحيوانية والبهيمية ليحصل معقول الفرسية.

وأما التصديق: فلأنَّا إذا حكمنا مثلًا علىٰ العالَم بأنه مُحدَث فلا بد من حصول العلم بحقيقة العالَم، وحقيقة الحدوث، حتىٰ يمكن الحكم علىٰ العالَم بأنه مُحدَث.

(١) -(ضرورية) في النسخة (ب، ج).
(٢) -(أنفسنا) في النسخة (ب، ج).
(٣) -(ضرورية) في النسخة (ب، ج).

فظهر بما حققناه أن اجتماع العلوم الكثيرة في الذهن ممكن كما ذكرناه.

الشبهة الثالثة: لو كان المرجع[١] بالنظر كما زعمتم إلىٰ مجموع العلوم ضرورية لاستحال وقوع الغلط فيها، لأن الغلط في العلوم الضرورية غير ممكن، ولما كان الغلط واقعًا بلا شك في العلوم النظرية استحال أن يكون المرجع بها إلىٰ علوم ضرورية.

والجواب: أن الغلط ليس واقعًا في نفس العلوم الضرورية وإنما ينشأ الغلط في العلوم النظرية من جهات كثيرة، فقط ينشأ من إغفال بعض المقدمات وإهمالها[٢]، وقد ينشأ من الإخلال بترتيب المقدمات، وعلىٰ الجملة فمزَالّ الأقدام فيه كثيرة، ومواقع الغلط متسعة إلا علىٰ من وفقه الله وثبته وصحح المقدمات وصبر علىٰ ذلك.

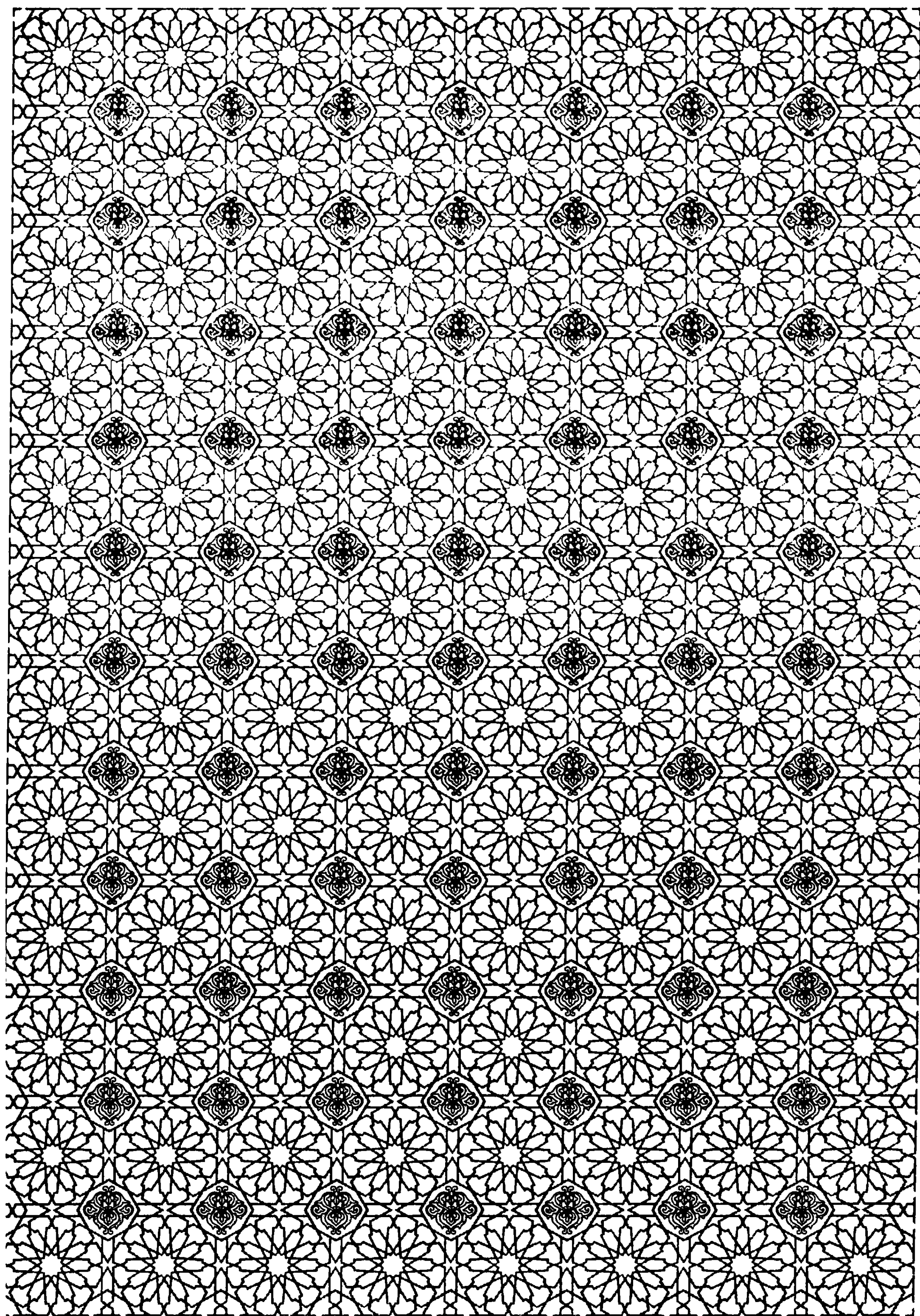
الشبهة الرابعة: لو كان النظر مجموع العلوم لكان الذي يأتلف منه كل دليل مقدمتين، فالعلم الحاصل عقيبهما إما أن يكون موجبًا عنهما أو عن أحدهما. **والأول**: باطل، لأن[٣] المعلول الواحد لا يكون حاصلًا لعلتين. **والثاني**: باطل أيضًا، لأن[٤] المؤثر لو كان أحدهما فقط، لكان ذكرهما معًا لغوًا لا فائدة فيه، فبطل أن يكون العلم الحاصل عقيبهما حاصلًا عنهما أو[٥] عن واحدٍ منهما، فيجب القضاء ببطلانه.

والجواب: أن هذه القسمة مختلة، فلِمَ لا يجوز أن يكون الموجب له أحدهما، بشرط الثانية كما قررنا فيما مضىٰ.

فهذا هو تمام القول علىٰ المنكرين[٦] لهذه الحقائق التي مر بيانها. والحمد لله.



(١) -(المرجع) في النسخة (ج).
(٢) (واهماله) في النسخة (ب، ج).
(٣) (لين) في النسخة (ب).
(٤) (لين) في النسخة (ب، ج).
(٥) (و) في النسخة (ج).
(٦) (المنكرات) في النسخة (ج).



الباب الخامس
في ذكر حقائق النظر وأحكامه

أمـا إثباته علىٰ منكريـه فقد مر بيانه فلا وجه لتكريـره، والذي نروم ذكره ها هنـا هو الكلام في جنـس النظر وكونه مولدًا للعلم، وبيـان كونه واجبًا، وإبطال كل طريق إلىٰ العلوم الدينية سـواه، فلا جرم اشـتمل الكلام في هذا الباب علىٰ فصول ثلاثة.



الفصل الأول
في بيان جنسه

وكونه مفيدًا للعلم بالمنظور فيه

فهذان طرفان:

الطرف الأول: في بيان جنسه:

اضطرب رأي المتكلمين في جنس النظر وبيان حقيقته:

والـذي ذهب إليه جماهير المعتزلة كأبي هاشـم[١] وأبي عليّ[٢] وقاضي القضاة

(١) **أبو هاشم الجبائي**: (٢٤٧ - ٣٢١هـ = ٨٦١ - ٩٣٣م) عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبّائي، من أبناء أبان مولىٰ عثمان: عالم بالكلام، من كبار المعتزلة، له آراء انفرد بها، وتبعته فرقة سميت: «البهشمية» نسـبة إلـىٰ كنيته: أبي هاشـم»، ولـه مصنفات منهـا: (الشـامل) في الفقه، و(تذكـرة العالـم)، و(العدة) في أصول الفقه. راجع: وفيات الأعيان، (٢/ ٣٥٥)، وفـرق وطبقـات المعـتزلة، ص٢٢٠ وما بعـدهـا، والمقـريزي، (٢/ ٣٤٨)، والبداية والنهاية، (١١/ ١٧٦)، وميزان الاعتدال في نقد الرجال، للإمام الحافظ محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (ت ٧٤٨ هـ)، تحقيق علي محمد البجاوي، ط ١، (١٩٦٣ م)، طبعة مصورة لدىٰ دار المعرفة، لبنان، (٢/ ١٣١)، وتاريخ بغداد، (١١/ ٥٥)، الأعلام، الزركلي، (٤/ ٧).

(٢) **أبو علي الجبائي**: (٢٣٥ - ٣٠٣هـ = ٨٤٩ - ٩١٦م) محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجبائي أبو علي: من أئمة المعتزلة، ورئيس علماء الكلام في عصره، كان إماما في علم الكلام، وأخذ هذا العلم عن أبي يوسـف يعقـوب بن عبد الله الشـحام البصري رئيس المعتزلة بالبصرة في عصره، ولـه في مذهب الاعتزال مقالات مشـهورة، وعنه أخذ الشـيخ أبو الحسن الأشعري شيخ السـنة علم الكلام، وإليه نسبة الطائفة (الجبائية)، له مقالات وآراء انفرد بها في المذهب نسـبته إلىٰ جبىٰ (من قرىٰ البصرة) اشـتهر في البصرة، دفن بجبىٰ، له (تفسـير)، حافل مطول، رد عليه الأشـعري. راجع: المقريزي، (٢/ ٣٤٨)، وفيات الأعيان، (٤/ ٢٦٧)، البدايـة والنهاية، (١١/ ١٢٥)، اللباب، (١/ ٢٠٨)، مفتاح السـعادة ومصباح السـيادة، طاش كبري زاده، تحقيـق كامل بكري وعبـد الوهاب أبو النـور، القاهـرة ١٩٦٨م ، (٢/ ٣٥)، دائرة المعارف الاسـلامية، (٦/ ٢٧٠ - ٢٧٤)، الأعـلام، الزركلـي، (١٤/ ١٥١)، سـير أعـلام النبـلاء، سـير أعلام النبـلاء، للإمام الحافظ محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (ت ٧٤٨ هـ)، إشراف شعيب الأرنؤوط، ط ١١، (١٩٩٦ م)، مؤسسة الرسالة، لبنان، (١٤/ ١٨٣).

عبدالجبار بن أحمد[1]، أن النظر جنس مغاير للعلم والإرادة والظن، مختص بمقدمات الدليل، فيتحصل به العلم النظري، وزعموا أن المولّد للعلم النظري ليس هو تلك العلوم الضرورية، وإنما المولّد له هو ذلك الجنس عندهم، وجعلوا له شروطًا في توليده، وخصائص في ذاته، اشتملت علىٰ تفاصيلها كتبهم.

وذهب محققوا الأشعرية إلىٰ أن النظر تردد في أنحاء العلوم الضرورية، فأما العلم النظري فإنما يحصل بخلق الله تعالىٰ ولا تأثير للعلوم الضرورية فيه.

وأما الفلاسفة: فزعموا أن النظر عبارة عن صيرورة النفس الناطقة مستعدة استعدادًا تامًا لفيضان العلوم، فجعلوا حقيقة النظر نفس هذا الاستعداد، وقالوا: إن حصول العلم النظري إنما هو بالإفاضة من جهة العقل الفعال.

وزعم بعض المتكلمين أن النظر عبارة عن حديث النفس.

فهذه المذاهب كما ترىٰ مضطربة.

والمختار عندنا: وهو الذي عليه أهل التحقيق: أن حقيقة النظر راجعة إلىٰ تأمل يتضمن ترتيب العلوم الضرورية علىٰ وجه يلزم منه حصول العلم النظري كما قدمنا شرحه في إثباته علىٰ منكريه، وحصول العلم النظري إنما هو بالأبحاث عن هذه العلوم.

---

(١) **القاضي عبدالجبار:** (٠٠٠ - ٤١٥هـ = ٠٠٠ - ١٠٢٥م) عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمذاني الأسد ابادي، أبو الحسين: قاض، أصولي، كان شيخ المعتزلة في عصره، وهم يلقبونه قاضي القضاة، ولا يطلقون هذا اللقب علىٰ غيره، ولي القضاء بالريّ، ومات فيها، له تصانيف كثيرة، منها: (تنزيه القرآن عن المطاعن)، و(المجموع في المحيط بالتكليف)، و(شرح الأصول الخمسة)، و(المغني في أبواب التوحيد والعدل)، و(متشابه القرآن). ينظر في ترجمته: الرسالة المستطرفة لبيان مشهور كتب السنة المشرفة، أبو عبد الله محمد بن أبي الفيض جعفر بن إدريس الحسني الإدريسي الشهير بـ الكتاني (المتوفىٰ: ١٣٤٥هـ)، المحقق: محمد المنتصر بن محمد الزمزمي، الناشر: دار البشائر الإسلامية، الطبعة: السادسة ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م، ص١٢٠، والسبكي (٣/ ٢١٩)، ولسان الميزان (٣/ ٣٨٦)، وتاريخ بغداد (١١/ ١١٣)، ومعجم المطبوعات العربية والمعربة، سركيس، مصر ١٩٢٨، ص١٢٦٩، وطبقات المعتزلة ص١١٢، الأعلام، الزركلي، (٣/ ٢٧٣، ٢٧٤).

واعلم أن المثبتين للنظر جنسًا آخر غير هذه العلوم من سائر المتكلمين لا بد لهم من الاعتراف بحصول هذه العلوم الضرورية مع الجنس الآخر الذي زادوه. لأنَّا نعلم بالضرورة أن الناظر لو لم يترتب في ذهنه مقدمات دليله، فإنه لا يحصل له العلم النظري أصلًا، ألا ترىٰ أن من علم بالحس والمشاهدة في بعض الأشخاص أنه فاعل، ثم علم بالضرورة أن كل فاعل فإنه حي، فمع حصول هذين العلمين نعلم بالضرورة حصول العلم له بأن هذا الشخص حي.

فحصل بمجموع ما ذكرناه أنه لا بد من الاعتراف بهذه المقدمات لكل من أثبت حقيقة النظر.

❁ الطرف الثاني: في بيان كونه مفيدًا للعلم النظري:

اعلم أن من عرف النظر باليقين الذي ذكرناه من كونه ترتيب المقدمات الضرورية فإنه يعلم بالضرورة كونه مفيدًا للعلم لا محالة.

بيانه: أنَّا نعلم بالضرورة أن النظر مجموع علوم ضرورية، ونعلم أن ما ترتب علىٰ الأمور الصحيحة فهو صحيح أيضًا، لأن الفاسد لا يلزم الصحيح، فكل عاقل يعلم بالضرورة أن من حصل له النظر علىٰ هذه الصفة التي ذكرناها فإنه لا بد من إفادته للعلم بمطلوبه.

فثبت أن من تصور النظر بالمعنىٰ الذي فسرناه، علم كونه مفيداً للعلم[١] لا محالة.

واحتج المنكرون لإفادته للعلم بشبه وجملتها خمس:

الشبهة الأولىٰ: قولهم: لو كان النظر مفيدًا للعلم لكان العلم بكونه كذلك لا يخلو إما أن يكون ضروريًا أو نظريًا.

والأول: باطل، لأنه لو كان ضروريًا لوجب اشتراك العقلاء في العلم به كما في سائر الضروريات، ومعلوم أن العقلاء لم يتفقوا علىٰ كونه ضروريًا.

---

(١) -(بمطلوبه. فثبت أن من تصور النظر بالمعنىٰ الذي فسرناه، علم كونه مفيداً للعلم) في النسخة (ج).

والثاني: باطل أيضًا، لأنَّا لو أثبتنا كون النظر مفيدًا للعلم بنظر آخر، لكان الكلام في الثاني كالكلام في الأول، فيتصل الأمر بما لا غاية له، وأنه محال.

والجواب: أنَّا لو فسرنا النظر بما ذكرناه من كونه مجموع علوم ضرورية، وبيّنا أن اقتضاءها للعلم النظري معلوم بالضرورة أيضًا، أمكننا لا محالة أن ندعي أن إفادته للعلم معلومة ضرورة، فأما من فسر النظر بغير ما ذكرناه فإنه لا يمكنه أن يدّعي إفادته للعلم النظري بالضرورة، بل لا بد له من الاستدلال، وحينئذ يلزمه إثبات النظر بالنظر، وفيه إثبات الشيء بنفسه، ولا محيص له عن هذا.

فثبت أنه لا يمكن إثبات كون النظر مفيدًا للعلم إلا بالطريق الذي ذكرناه.

الشبهة الثانية: قالوا: إذا نظرنا وتفكرنا فحصل لنا عقيب نظرنا وتفكُرنا اعتقاد، فعلمنا بكون ذلك الاعتقاد علمًا إما[1] أن يكون ضروريًا أو نظريًا. والأول: باطل، لأنه لو كان ضروريًا لوجب اشتراك العقلاء فيه، وخِصم ذلك الناظر ليس يعترف بكون ذلك الاعتقاد الحاصل عقيب نظرنا علمًا. والثاني: باطل أيضًا، لأن الكلام فيه كالكلام في الأول، فيتسلسل إلىٰ ما لا غاية له، وأنه محال.

والجواب: **أن** علمنا بكونه علمًا ضروري لا محالة، لأنَّا إذا عرفنا أنه لازم عن العلوم الضرورية ثم علمنا[2] بالضرورة أن اللازم للضروري يجب أن يكون ضروريًا أيضًا، وحينئذ يحصل العلم اليقيني بكون ذلك الاعتقاد علمًا، وهذا هو المطلوب.

الشبهة الثالثة: إذا نظرنا في الدليل علىٰ الوجه الذي يدل، فإما أن يتوقف إفادة النظر للعلم بالمدلول علىٰ العلم بكونه غير معارض لدليل آخر أو[3] لا يتوقف، فإن لم يتوقف علىٰ نفي المعارض، لم نأمن من معارض له يناقضه، فإما أن يحكم

(١) +(اما) مكررة في النسخة (ج).

(٢) (علم) في النسخة (ج).

(٣) -(أو) في النسخة (ج).

بالاعتقادين معًا وهو محال، لأن فيه اجتماع النقيضين، وإما أن يقطع بأحدهما دون الآخر لا لمرجح، وهو محال أيضًا، وإما أن تتوقف إفادة النظر للعلم علىٰ نفي المعارض، فالعلم بكونها متوقفة علىٰ نفي المعارض، إما أن يكون ضروريًا أو نظريًا. والأول: باطل، لأنه لو كان ضروريًا لعَلِمَه [كل][1] العقلاء كما حققناه غير مرة، وإما أن يكون نظريًا فكان[2] الكلام فيه كالكلام في الأول، فيتصل بما لا غاية له وأنه محال.

والجواب: أن إفادة النظر للعلم متوقفة علىٰ نفي المعارض.

قوله: «العلم بذلك إما أن يكون ضروريًا أو نظريًا».

قلنا[3]: بل العلم بكونه غير متوقف علىٰ نفي المعارض هو علم ضروري، لأن النظر إذا كان علىٰ ما قلناه عبارة عن مجموع علوم ضرورية، فحينئذ نعلم بالضرورة أن العلوم الضرورية لا يعارضها معارض، وأن الدليل الذي تمسكنا به مفيدًا للعلم وأنه لا يعارضه معارض.

الشبهة الرابعة: إفادة النظر للعلم إما أن يتوقف علىٰ الشعور بدلالة الدليل علىٰ ذلك المدلول أو لا يتوقف، فإن توقفت، لزم الدور، لأن العلم بدلالة الدليل علىٰ المدلول علم بإضافة أمر إلىٰ أمر آخر، والعلم بالإضافة مسبوق بالعلم بالمضافين، فإن العلم بدلالة الدليل علىٰ مدلوله موقوفة علىٰ العلم بوجود الدليل، ووجود الدليل، فلو استفدنا العلم بالمدلول من العلم بدلالة الدليل، لزم الدور وهو محال، وأما إن لم يتوقف إفادة النظر للعلم علىٰ دلالة الدليل فهو باطل أيضًا، لأن الدليل إذا اعتبر من غير وجه دلالته علىٰ مدلوله كان أجنبيًا عن المدلول، فينقطع التعلق بينه وبينه، ونحن نعلم بالضرورة أن ما لا تعلق له بالشيء، لم يلزم من العلم به العلم بذلك الشيء، فلا يكون النظر مفيدًا للعلم.

---

(١) -(كل) في النسخة (ب، ج).
(٢) (كان) في النسخة (ب، ج).
(٣) (قلت) في النسخة (ج).

والجواب: أن إفادة النظر متوقفة على العلم بوجه دلالة الدليل على مدلوله، وليست متوقفة على العلم بدلالة الدليل نفسها، وفرق بين وجه الدلالة ونفس الدلالة.

مثاله: وجه دلالة العالَم على الصانع كونه موجودًا لوجوده أول، فالعلم به غير مسبوق بالعلم بالصانع، بل يجب أن يترتب عليه العلم بالصانع، وذلك لا يلزم منه محال. وأما دلالة العالَم على الصانع، فإنها كونها بحال يلزم من ثبوتها ثبوت الصانع، وهذا أمر إضافي إلى الصانع والعالَم، فالعلم به لا محالة مسبوق بالعلم بهما، فيلزم الدور الذي ذكرناه، فهذا هو الفرق بين وجه دلالة الدليل على مدلوله ونفس دلالته على مدلوله، كما ذكرناه.

الشبهة الخامسة: أَنَّا نجد كثيرًا من أهل الأديان يعتقدون مذهبًا عن نظرٍ واستدلالٍ ويقطعون بصحته، ثم إنهم يتبين لهم بعد حين فساد ذلك وبطلانه، وإذا كان الأمر هكذا فكيف يأمن الإنسان فيما يعتقده عن نظر واستدلال أنه فاسد، وأنه سيظهر له فساد ذلك بعد أوقات كثيرة، ومع هذا التجويز كيف يحصل اليقين بالنظر والاستدلال.

والجواب: أَنَّا نقول: كل نظر كان على الوجه الذي قررناه استحال لصاحبه أن يبدو له غيره[1] وأن يرجع عن ذلك، لأن علمه الضروري بالمقدمات إذا حصل استحال تطرق الخلل إليه وإذا استحال تطرق الخلل إلى المقدمات استحال تطرق الخلل إلى النتيجة، وإذا لم يكن النظر على هذا الوجه فهو النظر الفاسد، ولا نزاع أنه لا يفيد العلم بالمطلوب.

فهذا تمام القول في جنس النظر وكونه مفيدًا للعلم.



(١) (عنه) في النسخة (ب، ج).

الفصل الثاني
في بيان وجوب النظر وكونه أول الواجبات

اعلم أن الكلام في وجوب النظر هو المقصود، وما قدمناه إنما كان على سبيل التمهيد والتوطئة له، ويتحصل الغرض منه بذكر طرفين:

❁ الطرف الأول: في بيان وجوب النظر:

ويدل عليه مسلكان:

المسلك الأول: بالإضافة إلىٰ غيره:

وتقريره: هو أن معرفة الله تعالىٰ واجبة، وهي لا يمكن حصولها إلا بالنظر، فإذا كانت المعرفة واجبة، فالنظر واجب.

وإنما قلنا: إن معرفة الله تعالىٰ واجبة، فلأنها لطف في فعل الواجب والانكفاف عن القبيح واللطف واجب، فالمعرفة واجبة.

وإنما قلنا: إن معرفة الله تعالىٰ لطفٌ، فلأنَّا نعلم بالضرورة أن المُكلَف إذا كان عالِمًا بالله تعالىٰ وما يجب له وما يجوز عليه، وعالِمًا بحكمته كان بعيدًا عن مواقعة القبائح مؤديًا للواجبات، لأنه متىٰ علم الله بصفاته، وعلم حكمته، علم عقابه لمن عصاه، وثوابه لمن أطاعه، فإنه لا محالة يكون أقرب إلىٰ تحصيل الطاعة المؤدية للثواب وإلىٰ ترك المعاصي المؤدية للعقاب، ولا معنىٰ للطف إلا ما ذكرناه.

وإنما قلنا: إن اللطف واجب فلأمرين:

أحدهما: أن اللطف يجري مجرىٰ دفع الضرر عن النفس، لأن دفع الضرر في الحقيقة إنما هو بفعل الواجب والانكفاف[1] عن القبيح، ولا شك أن من عرف الله

(١) (والانكفاك) في النسخة (ج).

تعالىٰ كان أدخل في فعل الواجب والانكفاف عن القبائح، فلهذا عددناه من جملة اللطف، لأنه قاعدته ومهاده.

وثانيهما: أن المُكلَف لو لم يفعل اللطف لكان لا يقبح منه أيضًا فعل المفسدة، لأنه لا فرق في العقول[1] بين فعل يختار عنده القبيح، وبين ترك ما يخل المكلف عند تركه بالواجب والعلم بذلك ضروري.

فثبت بما ذكرناه أن اللطف واجب.

وإنما قلنا: إن المعرفة لا يمكن تحصيلها إلا بالنظر، فلأن الطريق إلىٰ تحصيل العلم بالأشياء ليس إلا بأحد أمرين: إما الضرورة أو النظر، والعلم بالله تعالىٰ ليس ضروريًا -سنقرره من بعد- وإذا بطل أن يكون الله تعالىٰ معلومًا بالضرورة مطلقًا استحال أن يكون معلومًا بأي طرق الضرورة كان، فلم يبقَ إلا أن يكون معلومًا بالنظر والاستدلال كما قلنا.

فثبت بما قررناه أن معرفة الله تعالىٰ واجبة، وأنه لا سبيل إلىٰ تحصيلها إلا بالنظر، فيجب أن يكون النظر واجبًا لأجل وجوبها، لأن ما لا[2] يتأدىٰ الواجب إلا به فهو واجب؛ كهو، فصح ما أردنا من وجوب النظر، وهو المطلوب.

وتمام تقرير هذا المسلك بإيراد الأسئلة عليه، والانفصال عنها: وهي خمسة:

السؤال الأول: أنَّا لا نسلم أن العلم مما يمكن التكليف به مطلقًا.

وبيانه من وجهين:

أحدهما: أن العاقل لو كان مكلفًا بالعلم لكان لا يخلو حاله عند التكليف به إما أن يكون متمكنًا من التمييز بين العلم والجهل، أو لا يكون متمكنًا، فإن كان

---

(١) (المعقول) في النسخة (ب، ج).
(٢) -(لا) في النسخة (ج).

متمكنًا فمعلوم أن التمييز بين العلم والجهل إنما يكون إذا علمنا أن هذا لاعتقاد مطابق لمعتقده، والآخر غير مطابق لمعتقده، والعلم بكون هذا الاعتقاد مطابقًا لمعتقده أو غير مطابق، هو علم به وبمعتقده، فإذن[١] العلم بكون هذا الاعتقاد مطابقًا مسبوق بالعلم بذلك المعتقد، وإذا حصل العلم بالمعتقد فلا حاجة إذن إلىٰ تحصيل العلم الثاني، لأن في الأول غُنية عنه، وحصل أن التكليف بالعلم مسبوق بالعلم بمتعلقه، وهذا محال.

وأما إن قلنا: إنه لا يمكن للعاقل[٢] حال تكليفه بالعلم الميز بينه وبين الجهل، [لأنه لو كان كذلك][٣] كان تكليفه بالعلم تكليفًا بالعلم لما لا يعلمه ولا يأمن كونه خطأ وهو قبيح.

وثانيهما: أن النظر علىٰ الوجه المختار ترتيب علوم ضرورية علىٰ وجه يلزم منها حصول العلم النظري لا محالة، وإذا كان الأمر هكذا فمتىٰ خلق الله تلك العلوم[٤] الضرورية كان العلم النظري حاصلًا، ومتىٰ لم يخلق الله تلك العلوم الضرورية استحال حصول العلم النظري، فإذًا يكون العلم النظري دائرًا مع العلوم الضرورية وجودًا وعدمًا، وإذا كان الأمر هكذا استحال دخول العلم النظري تحت تكليفنا كاستحالة تكليفنا بالعلوم الضرورية، فحصل من مجموع ما ذكرناه أن التكليف بالعلم محال.

والجواب: **أما ما ذكره أولًا**: وهو أن العاقل لو كان مكلفًا بالعلم لكان لا بد له من التمييز بين العلم والجهل، فنقول: إنما يلزم ما ذكرتموه لو لم يكن لنا طريق إلىٰ التمييز بين الجهل والعلم إلا بما قلتموه، ولكن ها هنا طريق آخر إلىٰ الميز بينهما وهو أن العلم النظري إذا كان لازمًا للعلوم الضرورية ومرتبًا عليها فإنه لا بد

(١) (فان) في النسخة (ج).
(٢) (العاقل) في النسخة (ب، ج).
(٣) -(لأنه لو كان كذلك) في النسخة (ب، ج).
(٤) -(العلوم) في النسخة (ج).

أن يكون علمًا يقينيًا لأن ما ترتب علىٰ العلوم اليقينية كان يقينيـًا مثلها لأن الفاسـد لا[١] يترتب علىٰ الصحيح.

وأما ما ذكره ثانيًا: من أن العلم النظري إذا كان لازمًا للعلوم الضرورية خرج عن التكليـف، **فنقول**: إنه وإن كان لازمًا للعلـوم الضرورية فهو **متعلق بنا من وجهين**: **أحدهمـا**: أنـه واقف علـىٰ تأملنا واسـتحضارنا لمقدماتـه. **وثانيهمـا**: أن حصوله متوقف علـىٰ قصدنا وداعينا ويقف علىٰ تصرف النفس، وإعمال قواها فيه، ويجد الإنسـان في تحصيلها مشقة يحسها من نفسه بالضرورة، وهذا القدر كاف في حُسن التكليف بالعلوم النظرية كما قلناه.

السؤال الثاني: هب أنَّا سـلمنا أن صحـة[٢] التكليف بالعلم مطلقـًا ممكن، فلا نسلم أن العلم بالله تعالىٰ ممكن التكليف به علىٰ الخصوص.

وبيانه من وجهين:

أحدهمـا: أن العلـم بالله لا يخلـو حاله إما أن يتوجه إلىٰ العالِـم بالله أو إلىٰ غير العالِـم بالله. والأول: باطـل، لأن العالِم بالله لو كلف العلم بـه لكان لا يخلو حاله إمـا أن يكلف بتحصيل العلم الحاصل أو بتحصيـل علم آخر. **والأول**: باطل، لأن تحصيـل الحاصـل محال. **والثـاني**: باطل أيضًا، لأنـه لا فائدة فيـه ولا داعي إليه، ومحـال أن يتوجه التكليف إلىٰ غير العالِم بـالله تعالىٰ، لأنه حين ما لا يكون عالِمًا بالله يستحيل أن يُكلَف العلم به، لأن التكليف بما لا يعلم قبيح.

وثانيهمـا: أن المُكلَف لـو كان مُكلَفًا بالعلم بالله تعالىٰ لكان لا يخلو إما يكون له في فعل المعرفة غرض أو لا يكون له غرض. فإن لم يكن له فيها غرض: استحال منه فعلها، إذ لا يفعل الفعل إلا لداع ومرجح -كما سـنقرره- وإن كان له غرض: فذلك

---

(١) -(لأن ما ترتب علىٰ العلوم اليقينية كان يقينيـًا مثلها لأن الفاسد لا) في النسخة (ج).

(٢) (صحت) في النسخة (ج).

الغرض يستحيل أن يكون دنيويًا، لأن الإنسان لا يكتسب بتحصيل معرفة الله تعالىٰ نفعًا ولا يدفع بها ضررًا في العاجل، ومحال أن يكون ذلك الغرض دينيًا، لأن ذلك إما لجلب الثواب أو لدفع ضرر العقاب، وذلك كله إنما يتحقق بعد العلم بالله تعالىٰ.

فثبت أن التكليف[1] بالعلم[2] بالله تعالىٰ غير ممكن علىٰ الخصوص كما ذكرناه.

والجواب: أما ما ذكروه أولًا: من أن التكليف بالعلم بالله تعالىٰ لا يخلو إما أن يكون متوجهًا إلىٰ العالِم أو إلىٰ غير العالِم.

فنقول: إن توجهه إنما يكون إلىٰ غير العالِم ليتحصل علىٰ صفة العلم.

قوله: «حين ما لا يكون عالِمًا يستحيل أن يُكلَف العلم».

قلنا: إن حقيقة العلم ممكنة مقدورة للمُكلَف، فيؤخذ بتحصيله لنفسه ولا استحالة في هذا، وإذا كان الأمر هكذا، كان تكليفه بالمعرفة تكليفًا بالممكن لا محالة.

وأما ما ذكره[3] ثانيًا: من أن تحصيل المعرفة إما أن يكون لفائدة أو لغير فائدة.

فنقول: أما أولًا: فلِمَ لا يجوز أن يكون المقصود من المعرفة هو ذاتها، فإن من المحتمل أن يكون تحصيل العلم بالأشياء مطلوبًا لذاته.

وأما ثانيًا: فالغرض بتحصيل العلم بالله تعالىٰ ليحوز به السعادة الآخروية، لأن معه يكون أقرب إلىٰ الإتيان بالواجب والانكفاف عن القبيح، وهذا مقصد أسنىٰ وغرض أعلىٰ.

فظهر بما ذكرناه إمكان تكليف العلم بالله تعالىٰ.

السؤال الثالث: ثم إنَّا إن سلمنا أن معرفة الله تعالىٰ ممكنة الوقوع والحصول، فلا نسلم أنها واجبة، وإنما الواجب هو الإقرار لا غير، وأما المعرفة فلا تكليف بها.

---

(١) -(التكليف) في النسخة (ج).
(٢) (العلم) في النسخة (ج).
(٣) (ذكرناه) في النسخة (ج).

وبيانه بوجوه ثلاثة:

أولها: أن الأعرابي الجلف ربما وصل إلىٰ حضرة رسول الله صلىٰ الله عليه وآله مُقِرًا بكلمتي الشهادة، ونحن نعلم بالضرورة أن النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ يحكم بصحة إسلامه وإيمانه، ونعلم قطعًا بالضرورة أيضًا أن معرفة الله تعالىٰ وما يجب له وما يستحيل عليه، ومعرفة حكمته وكيفية دلالة المعجز علىٰ الصدق، ما كانت حاصلة لذلك الأعرابي، وقد حكم رسول الله صلىٰ الله عليه وآله بإسلامه، بل نعلم بالضرورة أن معرفة هذه الأصول متعذرة علىٰ هذا الأعرابي، وهذا دليل قاطع علىٰ أن معرفة الله غير واجبة.

وثانيها: أنه لم ينقل عن رسول الله ولا عن(١) أكابر الصحابة والتابعين والسلف الصالحين الخوض في هذه الأدلة الدالة علىٰ حدوث العالَم، وإثبات الصانع، وبيان عالميته، وحكمته مع أن إيمانهم كان أكمل وأتم من إيمان غيرهم، فعلمنا بهذا أنهم غير مُكلَفين بالعلم بهذه الأمور.

وثالثها: أنه عَلَيْهِ السَّلَامُ شدد النكير علىٰ من خاض في هذه الأشياء، حتىٰ روىٰ أنه عَلَيْهِ السَّلَامُ **{خرج إلىٰ أصحابه وهم يتكلمون في القدر، فغضب حتىٰ إحمرت وجنتاه، وقال: إنما هلك من كان قبلكم بالخوض في هذا، عزمت عليكم ألا تخوضوا في هذا}**(٢)، فأما إنكار الصحابة والتابعين وسائر العلماء علىٰ من خاض في علم الكلام فأكثر من أن يحتاج إلىٰ الإطناب والشرح.

---

(١) -(عن) في النسخة (ج).

(٢) هذا الحديث يروىٰ عن أبي هريرة بقوله: **{خرج رسولُ اللهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ علينا ونحن نتنازعُ في القدَرِ فغضب حتىٰ احمرَّ وجهُه فقال: أبهذا أُمِرتم؟ أم بهذا أُرسلتُ إليكم؟ إنما هلَك مَن كان قبلَكم حينَ تنازعوا في هذا الأمرِ عزمتُ عليكم أن لا تَنازعوا فيه}**، أخرجه الترمذي (٢١٣٣)، والبزار (١٠٠٦٣)، وأبو يعلىٰ (٦٠٤٥) باختلاف يسير، وسند الحديث فيه صالح المري قال أبو داود لا يكتب حديثه وقال الذهبي ضعفوه.

والجواب: أنه قد ثبت بالأدلة القاطعة أنه لا بد أن يكون المُكلَف مميزًا بين الدين الباطل والدين الحق ليكون علىٰ ثقة من نفسه فيما يأتي ويذر.

فإذا ثبت هذا فنقول: أما قوله أولًا: «أن الأعرابي إذا أتىٰ وتلفظ بكلمتي الشهادة، فإنه يُحكَم بإسلامه».

فنقول: لما حكم رسول الله بإسلام هؤلاء الأعراب، فلا بد هناك من أحد أمرين:

أحدهما: أن يكون النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ قد علم من حال ذلك الشخص كونه عالِمًا بالله تعالىٰ بأوائل الأدلة، وهذا القدر كافٍ في تحصيل المعرفة، ولا يلزم من عدم اقتدارهم علىٰ التعبير عن تلك المعاني بالألفاظ المرتبة والأدلة المحررة، ألا يكونوا عالِمين، فإن العاميّ إذا رأىٰ البرق والرعد فقال سبحان الله، علمنا أنه إنما قالها عن علم بالله، وأن هذه الأمور إذا حصلت في هذا الوقت المخصوص دون غيره من سائر الأوقات، فلا بد لها من فاعل مختار، ولا يضره ألا يكون مقتدرًا علىٰ عبارة ذلك وشرحه.

وأما ما قاله ثانيًا: «من أن الصحابة والتابعين كانوا منكرين للخوض في هذه الأشياء».

قلنا: لا نسلم، بل جملة أدلة أصول الأدلة التي يذكرها المتكلمون في إثبات الصانع وإثبات المعاد والنبوة مذكورة في القرآن، والرسول صلىٰ الله عليه وآله وسلم وسائر الصحابة عالِمون بها.

نعم لا ننكر أن الخصوم وسائر المخالفين في زمانهم كانوا قليلين، فلا جرم استغنوا عن بسط الكلام وتقرير الأدلة، وأما في زماننا فلما كثرت الشُبه والشكوك احتجنا إلىٰ مزيد البسط والشرح.

وأما ما قاله ثالثًا: «أن جميع الصحابة والتابعين كانوا غير عالِمين بهذه الأمور، ولم يوجد[1] عنهم فيها شيء».

---

(١) (يؤحد) في النسخة (ب).

فنقول: لا نسلم، بل هم أكثر الناس علمًا بها، وهم المتبحرون في علم الشريعة، وكيف لا؟ وأكثر كتاب الله تعالىٰ يشتمل علىٰ ذكر هذه الأدلة، ولنذكر من ذلك مثالين ليقاس عليهما الباقي:

اعلم أن الله سبحانه رتب دلائل إثبات الصانع في كتابه الكريم علىٰ وجهين:

الوجه الأول: أنه ابتدأ من الأعرف فالأعرف(١) نازلًا إلىٰ الأخفىٰ فالأخفىٰ في الدلائل(٢) وهذا هو الترتيب اذي اختاره في سورة البقرة، فإنه قال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعۡبُدُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُمۡ﴾ [البقرة: ٢١] فذكر الاستدلال أولًا: بخلق أنفسهم ثم عقبه بخلق آبائهم وأجدادهم، ثم ذكر عقيبه استدلالهم بأحوال الأرض فقال: ﴿ٱلَّذِي جَعَلَ لَكُمُ ٱلۡأَرۡضَ فِرَٰشٗا﴾[البقرة: ٢٢]، ثم قال: عقيبه بأحوال السماء، فقال: ﴿وَٱلسَّمَآءَ بِنَآءٗ﴾، ثم عقبه بالأحوال الحاصلة فيما بين السماء والأرض، فقال: ﴿وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءٗ﴾ [البقرة: ٢٢]، فأنظر إلىٰ سياق هذا الترتيب، فإن أظهر الأشياء لكل أحد نفسه، ثم أبوه وأجداده، ثم الأرض التي هي مسكنه، ثم السماء، ثم الأمور الكائنة بين السماء والأرض.

الوجه الثاني: في ترتيب الدلائل ما ذكره في سورة النحل، فإنه تعالىٰ ابتدأ بالأشرف فالأشرف، نازلًا إلىٰ الأدون فالأدون، قال تعالىٰ: ﴿يُنَزِّلُ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةَ بِٱلرُّوحِ مِنۡ أَمۡرِهِۦ﴾ [النحل: ٢]، ثم قال تعالىٰ بعد هذا: ﴿خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ بِٱلۡحَقِّ﴾[النحل: ٣]، ثم ذكر بعد هذا(٣) خلق الإنسان، فقال: ﴿خَلَقَ ٱلۡإِنسَٰنَ مِن نُّطۡفَةٖ﴾، ثم عقبه بذكر خلق الحيوانات فقال: ﴿وَٱلۡأَنۡعَٰمَ خَلَقَهَاۖ لَكُمۡ فِيهَا دِفۡءٞ وَمَنَٰفِعُ﴾ [النحل: ٥]، ثم ذكر بعده أحوال النبات، فقال: ﴿هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءٗۖ لَّكُم مِّنۡهُ شَرَابٞ وَمِنۡهُ شَجَرٞ﴾، ثم ذكر حال البحر وما فيه من المنافع فقال: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِي سَخَّرَ ٱلۡبَحۡرَ لِتَأۡكُلُواْ مِنۡهُ لَحۡمٗا طَرِيّٗا﴾ [النحل: ١٤]، ثم ذكر أحوال الأرض،

---
(١) (والاعرف) في النسخة (ج). (٢) (الدلاليل) في النسخة (ج).
(٣) (هاذا) في النسخة (ج).

فقال: ﴿وَأَلْقَىٰ فِي ٱلْأَرْضِ رَوَٰسِيَ أَن تَمِيدَ بِكُمْ﴾ [النحل: ١٥]، والمطلوب من هذا الاستدلال إثبات التوحيد ونفي الشركاء والأنداد، والقرآن كله محشو على الاستدلال من التوحيد وإثبات المعاد والنبوة وأحوال القيامة، فكيف يقال: إن هذه الأصول لم يدل عليها القرآن.

السؤال الرابع: ثم إنَّا إن سلمنا أن معرفة الله واجبة، فلا نسلم أنها لطف.

لا يقال: إنَّا نعلم بالضرورة قطعًا أن المُكلَف إذا كان عالِمًا بالله تعالىٰ وما يجب له وما يجوز عليه، وما يستحيل، فإنه يكون بعيدًا عن[1] مواقعة القبائح مؤديًا للواجبات، ولا معنىٰ للطف إلا هذا المعنىٰ، فيجب أن تكون المعرفة لطفًا.

لأنَّا نقول: هذه[2] القُدَر لا تكفي في الدلالة علىٰ كون المعرفة لطفًا إلا بتقدير خلو المعرفة عن جميع جهات القبح، لأن[3] كون الفعل مصلحة من وجه لا ينافي كونه مفسدة من وجه آخر، فعليكم أن تدلوا علىٰ أن المعرفة خالية عن جميع جهات القبح ليتم ما ذكرتم لأنكم لم تدلوا علىٰ ذلك، كنتم تجوزون ثبوت ما لم يثبت لقطعتم بكونها ليست لطفًا، ومع هذا التجويز لا يمكنكم القطع بكونها لطفًا.

فثبت أن ما ذكرتموه لا يكفي في كون المعرفة لطفًا ما لم تضموا إليه الدلالة علىٰ خلوها عن جميع جهات القبح، فإذا بطل ذلك صح ما قلتموه.

والجواب: أن ما ذكرتموه مدفوع من أوجه ثلاثة:

أولها: أنَّا قد قررنا في ما سبق حال المعرفة وبيّنا كونها لطفًا، وأن حقيقة اللطف حاصلة فيها، وأنه لا معنىٰ في حقيقة اللطف إلا ما ذكرناه، فإذا ظهر فيها معنىٰ اللطف علىٰ الكمال فلا يضرنا بعد ذلك تجويزنا لوجهٍ من وجوه القبح، إذا كان معنىٰ اللطف

---

(١) (من) في النسخة (ب، ج). (٢) (هذا) في النسخة (ب، ج).
(٣) (لين) في النسخة (ب، ج).

حاصلاً، لأنه إنما يضاد حقيقة اللطف وجود وجه من وجوه القبح[1] فأما تجويزه فلا.

وثانيهـا: أن جميع جهات القبح محصورة مضبوطة، وهـو كون الفعل ظلمًا أو جهلًا أو كذبًا إلىٰ غير ذلك من وجوه القبح، وهذه الوجوه كلها زائلة عن المعرفة، فوجب القطع بعدم اشتمالها علىٰ وجه من وجوهه.

وثالثهـا: أنه لو جاز القدح في كون المعرفة لطفًـا بالاحتمال الذي ذكروه، لجاز القدح به في حُسـن جميع أفعال الله تعالىٰ لأن الذي يمكننا في بيان حسـن أفعال الله هـو تقرير قاعدة الحكمة، فأمـا خلوها عن جميع جهات القبـح فذلك غير ممكن بالاتفـاق إثباتـه، ولما كان هذا الاحتمـال باطلًا ها هنا فهكذا يبطـل فيما نحن فيه بصدده، فبطل ما ذكروه.

السؤال الخامس: ثم إنَّا إن سلمنا أن المعرفة لطف بالمعنىٰ الذي ذكرتموه، فلا نسلم أن اللطف واجب، فعليكم الدلالة علىٰ وجوب اللطف ليتم غرضكم.

والجواب: أنَّا قد بيّنـا وجوب اللطف بالوجهين المذكورين أولًا، وحاصلهما: أن اللطف يجري مجرىٰ دفع الضرر عن النفس بالتقرير الذي قدمناه. وثانيهما: أن المُكلِـف لـو لم يجب عليه فعل اللطف لكان لا يقبح منه فعل المفسـدة كما قدمنا بيانه.

فهذا هو الكلام في تقرير هذا المسلك علىٰ وجوب النظر.

المسلك الثاني: في وجوب النظر بالإضافة إليه في نفسه:

وحاصله: أن النظر يندفع به الضرر عن النفس، وكل ما كان يندفع به الضرر عن النفس فهو واجب، فالنظر واجب.

---

(١) -(إذا كان معنىٰ اللطـف حاصلًا، لأنه إنما يضاد حقيقة اللطف وجود وجه من وجوه القبح) في النسـخة (ج).

وإنمـا قلنا: «إن النظر يندفع به الضرر عن النفس»، فلأن الإنسـان إذا اسـتحكم عقله وبلغ حالـة التكليف، واختلط بالناس، وسـمع أقاويلهم، وعرف اختلافهم، فإنه يستشعر الخوف ولا تسكن نفسه إلا بالنظر.

وإنمـا قلنا: «إنه يستشـعر الخـوف»، فلأجل حصول أسـبابه، وأسـبابه كثيرة غير منحصرة، لأنها موقوفة علىٰ انبعاث داعية العبد وتحريك خاطره في النظر، وذلك كله راجع إلىٰ الله تعالىٰ في اسـتصلاحه للعبد بما يشـاء، وقد ذكر العلماء في حصر أسباب الخوف ما يكثر وقوعه ويغلب حصوله في أكثر الخلق، وجملتها أسباب ثلاثة:

السـبب الأول: سماعه لاختلاف الناس في المذاهب في أحوال الصانع وتضليل مـن عرفـه لمن لم يعرفه، وسـماعه أيضًـا لقولهم: لمـن ينظر في معرفـة الله تعالىٰ فيعرف ما يرضيه مما يسخطه، لا يأمن أن يرتكب ما يسخطه، ويُعرض عما يرضيه، فيسـتحق لذلـك العقاب، وسـماعه أيضًا للأنبيـاء والعلماء في كل زمـان أن ها هنا صانعًا يُثيب من أطاعه ثوابًا عظيمًا، ويُعاقب من عصاه بعقاب أليم.

السـبب الثـاني: ما يرىٰ من عجائب الحكمة في نفسـه، ولطيـف التركيب في خلق العالَم، واختلاف أحواله، فيظن في بعض أفعاله ما فيه رضاءً لله وفي بعضها ما يُسخطه.

السـبب الثالث: رؤيتـه في بعض الكتب لا تأمـن أن يكون لك صانـع يُثيبك إن أطعته، ويُعاقبك إن عصيته.

فهذه الأسـباب يغلب وقوعها علىٰ أكثر الخلق، وثَمَّ لطائف غير هذه لا يعلمها إلا الله تعالىٰ، فإذا حصلت هذه الأسباب فعندها يحصل له الخوف ويتحرك خاطره إلىٰ النظر؛ ليقف به علىٰ حقيقة الأمر وجليته[1].

وإنما قلنا: «إن نفسـه لا تسـكن إلا بالنظر»، فلأن العاقل يعلم من نفسـه أن مع

---

(١) (وحليته) في النسخة (ج).

التأمل والنظر نقف على حقيقة الأمر، فحينئذ تسكن نفسه، ويزول عنه ما كان سببًا في اضطرابه وانزعاجه.

فثبت بما قلنا: من أن النظر يندفع به الضرر عن النفس.

وإنما قلنا: «إن كل ما يندفع به الضرر عن النفس فهو واجب»، فهذا ضروري مقرر في بداهة[1] لا يحتاج في حصوله إلىٰ دلالة.

فهذا هو الكلام في تقرير هذا المسلك.

وتمام التقرير بإيراد الأسئلة عليه والانفصال عنها، وجملتها ثلاثة:

السؤال الأول: النظر الذي يندفع به الضرر عن النفس هل تدعون العلم بوجوبه بالضرورة إذا كان يندفع به ضرر الدين أو ضرر الدنيا، فإن كان ضرر الدنيا فليس النظر يندفع به ضرر دنيوي، وإن كان الضرر دينيًا فكيف يعلم وجوب دفعه بالضرورة؟ والضرر في نفسه ليس معلومًا الضرورة، هذا محال.

والجواب: أن رأي المتكلمين في ذلك مضطرب:

فالذي ذهب إليه أبو عليّ ومن تابعه: أن الذي يعلم دفعه باضطرار ليس إلا الضرر الدنيوي فأما الديني فليس دفعه معلومًا بالضرورة وإنما هو معلوم بالرد إلىٰ ما هو معلوم بالضرورة وهو الضرر الدنيوي.

وأما أبو هاشم: فإنه عمم الحال، وقال: إن وجوب النظر الذي يندفع به الضرر معلوم بالضرورة سواء كان الضرر دينيًا أو دنيويًا.

والمختار: ما ذهب إليه أبو هاشم فإن العقول ما فصلت في وجوب الدفع عند العلم بالضرر أو ظنه أن يكون دينيًا أو دنيويًا بل لا يمتنع أن يكون مضرة الدين أبلغ في وجوب الدفع لأن مضرتها أعظم.

---

(١) (بداية) في النسخة (ب، ج).

السؤال الثاني: لو كان وجوب النظر عند الخوف معلومًا بالضرورة كما زعمتم لما أنكره العقلاء ومعلوم أن العقلاء قد أنكروه، فيبطل أن يكون ضروريًا.

وإنما قلنا: «إن وجوب النظر عند الخوف لو كان ضروريًا لما أنكره العقلاء». فلأن من حق الضروري ألا يختلف فيه العقلاء فضلًا عن إنكاره.

وإنما قلنا: «إن العقلاء قد أنكروه» فلأن جمعًا من العقلاء كمنكري النظر وسائر أهل المعارف غير معترفين به وهم قد دفعوا العلم بوجوبه، فبطل أن يكون ضروريًا.

والجواب: **أن** العلم بوجوب كل نظر يندفع به الضرر عن النفس لم ينكره أحد من العقلاء علىٰ الجملة، وإنما وقع الاشتباه في الأنظار التي تتعلق بأمر الدين، فلما اعتقدوا أنها مؤدية إلىٰ المطلوب، وأنها لا تورث علمًا لهم أنكروا وجوبها لا غير، فأما سائر الأنظار مما يندفع به الضرر عن النفوس فلا خلاف فيها بين كافة العقلاء.

السؤال الثالث: الضرر الذي يندفع بالنظر ليس يخلو حاله إما أن يكون هو ضرر العقاب أو ضرر آخر غيره، فإن كان ضرر العقاب فليس مقطوعًا به في هذه الحالة، ولا هو معلوم، وإن كان الضرر أمر آخر غير العقاب: فهو أمر متوقع ليس بناجزٍ في الحال، والضرر الذي يلحق بمشقة النظر هو أمر ناجز، والإنسان يعلم بعقله ويجد من نفسه أنه لا يؤثر ضررًا عاجلًا يحتمله لتوقع ضررٍ آجل ليس علىٰ ثقة من حصوله.

والجواب: أن الضرر المدفوع هو ضرر العقاب.

قوله: «ليس مقطوعًا به في هذه الحالة وهي حالة النظر».

قلنا: تجويزه كافٍ في وجوب دفعه خاصة مع كونه مظنونًا بما ذكرناه من حصول الأمارات، فإنه لا فرق في وجوب دفعه بين أن يكون الضرر مظنونًا أو معلومًا.

فهذا هو منتهىٰ الكلام في وجوب النظر.

الطرف الثاني: في كون النظر أول الواجبات:

وقبل الخوض في الدلالة علىٰ كونه أول الواجبات نشرح مراد المتكلمين بقولهم: إن النظر أول الواجبات، فإنه غامض ولا بد من كشف الغطاء عنه أولاً[1].

اعلم أنه ليس الغرض بقولهم: «إنه أول الواجبات» أنه لا يجب واجب معه، فإن الإنسان في كمال عقله كما يتوجه عليه النظر يتوجه عليه من الأفعال قضاء دينه، ورد الأمانة إن كانا عليه، ومن التروك: ترك الظلم والكذب وسائر القبائح، وإنما غرضهم من ذلك معنىٰ واحد، نحصره في عقدٍ جامع، وحاصله: أنه أول الأفعال المقصودة التي لا ينفك عنها مُكلَف علىٰ الإطلاق.

فقولنا: «أول الأفعال» نحترز به عن التروك، فإنها واجبة أيضاً معه.

وقولنا: «المقصود»، نحترز به عن القصد إلىٰ النظر فإنه واجب مع النظر أو قبله.

وقولنا: «التي لا ينفك عنها مُكلَف»، نحترز به عن الأفعال التي ربما يقع عنها الانفكاك كقضاء الدين، واستحفاظ الوديعة وردها، فإنه ربما ينفك عن هذه الأمور بأن لا يكون عليه دين ولا استحفظ وديعة فيردها.

وقولنا: «علىٰ الإطلاق»، نحترز به عن شكر نعمة الله تعالىٰ، وشكر[2] نعمة الوالد علىٰ الولد، فأما نعمة الله فإنما يتوجه علىٰ المُكلَف شكرها إذا كمل عقله علىٰ شرط أن يكون له منعم وخالق يعلم من حاله أنه قصد بها وجه الإحسان إليه، ووجوب النظر حاصل من غير هذه الشريطة. وأما نعمة الوالد علىٰ ولده: فقد ربما لا يكون له قصد عند الوطء[3] بتحصيل ولدٍ، فضلاً عن أن يكون قصده وجه

(١) (اول) في النسخة (ج)، -(أولا) في (ب).
(٢) -(شكر) في النسخة (ب). (٣) (الوطي) في النسخة (ب، ج).

الإحسان إليه. بخلاف النظر، فإنه واجب على الإطلاق. فهذا يدلك من كلامهم على ما قلناه، وأن مقصدهم بكونه أول الواجبات ما كان بهذه الشرائط، ولو قيل: يدل قولهم: إنه أول الواجبات أنه آكد الواجبات وأحقها باللزوم لكان أحسن وأبعد عن سائر التوهمات.

فإذا عرفت هذا: فالذي يدل على كونه آكد الواجبات وأحقها باللزوم، أن سائر الواجبات ما عداه على قسمين عقلية وشرعية:

فأما الشرعية: كالصلاة والزكاة وسائر العبادات، فهي متأخرة في الوجوب عنه، لأن هذه الأمور كلها متوقفة على العلم بالله وصدق الرسول عَلَيْهِ السَّلَامُ، لأنها مأخوذة من صاحب الشريعة، وكلها فروع على معرفته وصدق رسوله.

وأما العقلية: كقضاء الدين ورد الودائع، فكلها يجوز الانفكاك عنها كما قدمنا ذكره، فقد وضح لك معنى قولهم: إن النظر هو أول الواجبات بأي اعتبار ومعنى يكون على ما فصلناه.

وبتمامه يتم القول في وجوب النظر، وأنه أول الواجبات.



الفصل الثالث
في بيان أنه لا طريق إلى المعارف الدينية سوى النظر والاستدلال

اعلم أن في الناس من ذهب إلىٰ أن الوصول إلىٰ المعارف الدينية ممكن بغير النظر والاستدلال كأصحاب المعارف[١]، ومن قال: بالتقليد والظن، ومن زعم أن الوصول إليهما إنما يكون بالتعليم والتصفية، وغير ذلك من الطرق الموهومة، ونحن نوردها واحدًا واحدًا، وندل علىٰ فسادها بعون الله تعالىٰ.

الطريق الأول: زعم الجاحظ[٢] والأسواري[٣] وطبقتهما أن جميع المعارف الدينية كلها كالعلم بالله تعالىٰ وصفاته وفاعليته وحكمته والعلم بوحدانيته والعلم

---

(١) يقصد بأصحاب المعارف: الجاحظ والأسواري.

(٢) **الجاحظ**: (١٦٣ - ٢٥٥هـ = ٧٨٠ - ٨٦٩م) عمرو بن بحر بن محبوب الكناني بالولاء، الليثي، أبو عثمان، الشهير بالجاحظ: كبير أئمة الأدب، ورئيس الفرقة الجاحظية من المعتزلة، مولده ووفاته في البصرة، فلج في آخر عمره، وكان مشوه الخلقة، ومات والكتاب علىٰ صدره. قتلته مجلدات من الكتب وقعت عليه، له تصانيف كثيرة، منها: (الحيوان)، و(البيان والتبيين)، و(سحر البيان)، و(البخلاء)، و(المحاسن والأضداد). ينظر في ترجمته: إرشاد الأريب إلىٰ معرفة الأديب = معجم الأدباء لياقوت الحموي، تحقيق أحمد فريد الرفاعي، القاهرة ١٩٣٦ - ١٩٣٧، (٦/ ٥٦ - ٨٠)، والوفيات، (١/ ٣٨٨)، وأمراء البيان، محمد كرد علي، طبع بمصر ١٣٥٥ / ١٩٣٧، ص٣١١ - ٤٨٧، وآداب اللغة، (٢/ ١٦٧)، ولسان الميزان، (٤/ ٣٥٥)، ومجلة لغة العرب، (٩/ ٢٦)، وتاريخ بغداد، (١٢/ ٢١٢)، وأمالي المرتضىٰ، (١/ ١٣٨)، ودائرة المعارف الإسلامية، (٦/ ٢٣٥)، وتذكرة النوادر من المخطوطات العربية: حيدر آباد الدكن ١٣٥٠ هـ، ص١٠٨، والأعلام، للزركلي، (٥/ ٧٤).

(٣) **الأسواري**: عمرو بن فائد، أبو علي الأسواري التميمي (٠٠٠ - بعد ٢٠٠ هـ = ٠٠٠ - بعد ٨١٥ م): معتزلي قدري، من القراء القصاص، من أهل البصرة. كان منقطعا إلىٰ أميرها محمد بن سليمان. أخذ عن عمرو بن عبيد، وله معه مناظرات. وكان متروك الحديث، ليس بثقة ولا يكتب حديثه. وقيل: له تفسير كبير. قال ابن حجر: مات بعد المائتين بيسير. الأعلام، الزركلي، (٥/ ٨٣)، كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ومباينتهم لسائر المخالفين، القاضي عبد الجبار بن أحمد، تحقيق فؤاد سيد، الدار التونسية للنشر، ص٢٧٠، ولسان الميزان (٤: ٣٧٢)، واللباب (١: ٤٧ - ٤٨).

بصدق الأنبياء، وكيفية دلالة المعجز، كل هذا إنما يحصل بالابتداء من جهة الله بالضرورة ولا يجوز حصولها بالنظر والاستدلال، خلا أن الجاحظ يشترط النظر في حصول هذه المعارف دون غيره.

ومعتمدنا في فساد مذهبهم مسالك:

المسلك الأول: أن العلم بالله متوقف علىٰ حسب[1] الداعية والصارف في حق الواحد منَّا وكل ما كان حاله هكذا أوجب أن يكون نظريًا.

وإنما قلنا: «إن العلم متوقف علىٰ داعية الواحد منَّا وصارفه» فلأن الواحد منَّا متىٰ استحضر مقدماته ورتبها وتأمل فيها بعض التأمل، فإنه يحصل له العلم بالله لا محالة كما قررناه من قبل، ومتىٰ لم يستحضر مقدماته وصرفه عن ذلك صارف، فإنه لا يحصل البتة.

وإنما قلنا: «إن كل ما كان حاله هكذا فهو فعل له»، فلأن هذه الطريقة جارية في جميع الأفعال كالقيام والقعود وسائر التصرفات، وكما وجب في هذه التصرفات أن تكون أفعالًا لنا بالضرورة وجب أن تكون المعرفة فعلًا لنا أيضًا، ولا معنىٰ لكونه نظريًا إلا ما ذكرنا، فيجب أن يكون العلم بالله أيضًا نظريًا.

المسلك الثاني: لو كان العلم بالله تعالىٰ ضروريًا لما التبس حاله علىٰ أكثر العقلاء، ومعلوم أنه ملتبس، فبطل أن يكون ضروريًا.

وإنما قلنا: «إنه لو كان ضروريًا لما التبس حاله علىٰ العقلاء»، فلأن من حق العلم الضروري أن يكون في غاية الجلاء والوضوح.

وإنما قلنا: «إن حاله ملتبس فهو ظاهر»، فإن العقلاء مختلفون في ذاته وفي صفاته وفي نفيه وإثباته، وتنازعهم في حاله لا يخفىٰ، فلو كان العلم بالله تعالىٰ ضروريًا لما وقع فيه هذا النزاع، فبطل أن يكون ضروريًا.

---

(١) -(حسب) في النسخة (ج).

المسلك الثالث: لو كان العلم بالله تعالىٰ ضروريًا كما يزعمه هؤلاء، لكان تاركه معذورًا، فبطل أن يكون العلم به ضروريًا.

وإنما قلنا: «إن العلم بالله لو كان ضروريًا لكان تاركه معذورًا»، فلأن العلم الضروري موقوف علىٰ اختيار الله وداعيته، فإن شاء فعله وإن شاء لم يفعله كسائر أفعاله.

وإنما قلنا: «إن تاركه ليس معذورًا»، فإنَّا نعلم ضرورة من الدين وقصد صاحب الشريعة أن الملاحدة؛ والدهرية؛ واليهود؛ والنصارىٰ؛ وسائر الملل الكُفرية؛ ليسوا معذورين في ترك معرفة الله تعالىٰ، ومعرفة صدق صاحب الشريعة، وأنهم مطالبون بالعلم بذلك، ونعلم باضطرار من الدين توجيه الذم واللائمة عليهم من أجل ترك ذلك، فلو كانت المعارف كلها ضرورية، لما وجب هذا.

المسلك الرابع: لو كان العلم بالله تعالىٰ ضروريًا لما دفعه الإنسان عن نفسه كسائر الأمور الضرورية، كالعلم بأحوال نفسه، والبداهة[١]، والمحسوسات وغيرها، فإن الواحد منَّا يجد نفسه مدفوعة إلىٰ العلم بهذه الأمور بحيث لا يمكنه إخراج نفسه عن كونها عالِمة بها، وليس هكذا العلم بالله تعالىٰ فإن جمعًا من العقلاء دفعوا العلم بالله تعالىٰ عن أنفسهم وأخرجوها عن أن تكون عالِمة به بإيراد الشكوك وتوجيه الشبهات علىٰ أنفسهم، وهذا يدل علىٰ أنه ليس ضروريًا كما نقول.

تنبيه:

اعلم أنَّا وإن قلنا: إن العلم بالله ليس ضروريًا كما حققناه، فلسنا نبعد أن يكون في المُكلَفين من يعلم الله تعالىٰ ضرورة كالملائكة والأنبياء وبعض المتقين من الأولياء ممن خصه الله تعالىٰ واصطفاه بمواد القرب والحظوة عنده كأمير المؤمنين[٢] وغيره، ويدل علىٰ ما قلناه أمران:

---

(١) (والبداية) في النسخة (ب، ج).

(٢) **علي بن أبي طالِب** (٢٣ ق هـ - ٤٠ هـ = ٦٠٠ - ٦٦١ م) علي بن أبي طالب بن عبد المطلب الهاشمي القرشي، أبو الحسن: أمير المؤمنين، رابع الخلفاء الراشيد، وأحد العشرة المبشرين، وابن عم النبي =

أحدهما: أن العلم بالله تعالىٰ ليس يتوجه وجوبه[1] إلا من حيث اللطف والاستصلاح كما شرحناه من قبل، وليس يندفع أن يعلم الله في المُكلَفين أن المصلحة في حقه ليس إلا بالعلم الضروري، فيجب علىٰ الله تعالىٰ من حيث الداعي أن يفعله له، فيكون علمه به ضروريًا.

وثانيهما: أن خوف الله تعالىٰ إنما يكون علىٰ قدر معرفة جلاله وعظمته، ولا شك أن الملائكة والأنبياء والأولياء وسائر المقربين ليس خوفهم كخوف غيرهم من المُكلَفين، وليس ذلك إلا لأجل تفاوتهم في المعرفة، فيجب أن يكون علمهم به ضروريًا كما نقول.

= وصهره، وأحد الشجعان الأبطال، ومن أكابر الخطباء والعلماء بالقضاء، وأول الناس إسلامًا بعد خديجة. ولد بمكة، وربي في حجر النبي صَلَّىٰ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ولم يفارقه. وكان اللواء بيده في أكثر المشاهد. ولما آخىٰ النبي صَلَّىٰ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بين أصحابه قال له: أنت أخي، وولي الخلافة بعد مقتل عثمان ابن عفان سنة ٣٥ هـ. الأعلام (٤/ ٢٩٥)، والبدء والتاريخ، للعلامة المطهر بن طاهر المقدسي، بدون تحقيق، مكتبة الثقافة الدينية، مصر، بدون تاريخ، (٥/ ٧٣)، وصفة الصفوة للإمام الحافظ عبد الرحمن بن علي المعروف بابن الجوزي (ت ٥٩٧ هـ)، فهرسه عبد السلام هارون، ط ٢، (١٩٩٢ م)، مؤسسة الكتب الثقافية، لبنان، (١/ ١١٨) وتاريخ اليعقوبي، أحمد بن إسحاق (أبي يعقوب) بن جعفر بن وهب بن واضح اليعقوبي، النجف ١٣٥٨ هـ، (٢/ ١٥٤) ومقاتل الطالبيين، علي بن الحسين بن محمد بن أحمد بن الهيثم المرواني الأموي القرشي، أبو الفرج الأصبهاني، المحقق: السيد أحمد صقر، دار المعرفة، بيروت، ص١٤، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، أبو نعيم، السعادة، مصر، ١٣٩٤هـ - ١٩٧٤م، (١/ ٦١)، و شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد، بيروت، ١٣٧٤ هـ، (٢/ ٥٧٩)، ومنهاج السُنَّة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي (المتوفىٰ: ٧٢٨هـ)، المحقق: محمد رشاد سالم، الناشر: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة: الأولىٰ، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م، (٣/ ٢) وما بعدها، ثم (٤/ ٢) إلىٰ آخر الكتاب، وتاريخ الخميس في أحوال أنفس نفيس صَلَّىٰ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، للقاضي المؤرخ حسين بن محمد بن الحسن الديار بكري، تصحيح الشيخ مصطفىٰ محمد، ط ١، المطبعة الوهبية، مصر، (١٢٨٣ هـ)، (٢/ ٢٧٦) والمرزباني ٢٧٩، والمسعودي (٢/ ٢ - ٣٩)، والإسلام والحضارة العربية (٢/ ١٤١ و٣٧٩)، والاصابة في تمييز الصحابة، للإمام الحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، بدون تاريخ، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، الترجمة (٥٦٨٢).

(١) -(وجوبه) في النسخة (ج).

الطريق الثاني: ذهب بعض منكري النظر إلىٰ أن تحصيل المعارف الدينية إنما تكون بالظن، وعلىٰ هذا يحمل ما حكىٰ عبيد الله بن الحسن العنبري[١] فإنه حُكيٰ عنه القول: بأن أهل القبلة مصيبون في جميع معتقداتهم في الديانة، وهذا المذهب الذي حكيناه عنه يمكن تنزيله علىٰ وجوه أربعة:

أولها: أن يكون غرضه أنهم عالمون كلهم، وأن معتقد كل واحد منهم علىٰ ما اعتقده[٢]، وهذا ظاهر الفساد، فإن المختلفين في أنه تعالىٰ جسم، وأنه ليس بجسم، وأنه يُرىٰ وأنه لا يُرىٰ، وأنه فاعل للقبائح وأنه غير فاعل لها، وأنه تعالىٰ مُريد، وأنه غير مُريد يستحيل فيهم أن يكونوا عالِمين بها، لأن النقيضين لا يمكن صدقهما ويستحيل في الشيء الواحد أن يكون ثابتًا منتفيًا.

---

(١) **عبيد الله بن الحسن العنبري** قاضي البصرة وهو ابن الحسن بن الحصين بن أبي الحر بن الخشخاش التميمي روىٰ عن داود بن أبي هند وخالد الحذاء والجريري روىٰ عنه عبد الرحمن بن مهدي وخالد بن الحارث والأنصاري. قال عنه ابن حبان: القاضي من سادات أهل البصرة فقهًا وعلمًا يروي عن جماعة من التابعين. الجرح والتعديل، الرازي ابن أبي حاتم، طبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، بحيدر آباد الدكن، الهند، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ١٢٧١ هـ، ١٩٥٢ م، (٥/ ٣١٢). الثقات، بن حبان، طبع وزارة المعارف للحكومة العالية الهندية، نشر دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن الهند، ط١، ١٣٩٣هـ، ١٩٧٣م، (٧/ ١٤٣)، وانظر: سير أعلام النبلاء، الذهبي، (٩/ ٥٣٦)، تهذيب الأسماء واللغات، أبو زكريا محيي الدين يحيىٰ بن شرف النووي، عنيت بنشره وتصحيحه والتعليق عليه ومقابلة أصوله: شركة العلماء بمساعدة إدارة الطباعة المنيرية، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (١/ ٣١١)، طبقات ابن سعد (٧/ ٢٨٥)، التاريخ الكبير، لإمام الدنيا الحافظ محمد بن إسماعيل بن إبراهيم البخاري (ت ٢٥٦ هـ)، عني به السيد هاشم الندوي، دار الفكر، لبنان، (٥/ ١٢٠١)، والجرح والتعديل (٥/ ١٤٨٣)، وميزان الاعتدال (٣/ ٥٣٥٣)، وتهذيب التهذيب للإمام الحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ)، عني به إبراهيم الزيبق وعادل المرشد، ط ١، (١٩٩٦ م)، مؤسسة الرسالة، لبنان (٧/ ٧)، تقريب التهذيب، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (المتوفىٰ: ٨٥٢هـ)، المحقق: محمد عوامة، الناشر: دار الرشيد - سوريا، الطبعة: الأولىٰ، ١٤٠٦ - ١٩٨٦، (٤٢٨٣).

(٢) (اعتقد) في النسخة (ب).

وثانيها: أن يريد أن كل واحد منهم مُصيب فيما اعتقده وإن كان أحدهم معتقده علىٰ ما هو به والآخر بخلافه، فهذا أيضـًا[١] خطأ، لأن[٢] أحد الاعتقادين إذا كان لا علىٰ ما هو به فهو جهل، والجهل قبيح، ويستحيل التكليف بما يكون فعله قبيحًا من الجهل وغيره.

وثالثها: أن يكون مقصده أن اعتقاداتهم كلها حسنة، وأن كل واحدٍ منهم معذور فيما فعله، وهذا أيضًا خطأ[٣] لأن الجهل لا يكون حسنًا ولا يُعذر أحد في فعله.

ورابعها: أن يريد أنهم لم يكلفوا العلم بهذه الأصول ولا الاعتقاد بها[٤]، وإنما كلفوا ظنها، وليس المعتبر في الظن كون المظنون علىٰ ما هو به أو لا علىٰ ما هو به، وإنما المعتبر حصول الأمارة، والأمارة حاصلة لكل واحد منهم بحسب ما ينقدح من أدلتهم[٥] التي ينظرون فيها، فلهذا حكم عليهم بأنهم كلهم مصيبون فيما ذهبوا إليه من أمر الديانة[٦]، ولعل هذا هو الأشبه في تنزيل مذهبه عليه.

ومعتمدنا في فساده مسلكان:

[المسلك][٧] **الأول منهما**: أن المُكلَف لو كان مكلفًا بالظن لكان لا يخلو حاله إما أن يكون مكلفًا بالظن المطلق أو بالظن الصادق. والأول: ظاهر الفساد، وإلا لزم أن يكون اليهود والنصارىٰ والملاحدة والدهرية كلهم معذورين إذا غلب علىٰ ظنونهم صحة أديانهم، وهذا معلوم البطلان من قصد صاحب الشريعة وإن كان التكليف بالظن الصادق. فنقول: ما لم نعرف حقيقة الشيء ونعلمه علمًا يقينيًا لا يمكننا أن نعلم أن ظنه صادق، فإذن لا بد من العلم بالشيء، وفي هذا بطلان ما ذكروه.

---

(١) (ايظا) في النسخة (ج).
(٢) (لين) في النسخة (ب، ج).
(٣) (خطء) في النسخة (ب، ج).
(٤) (لها) في النسخة (ب، ج).
(٥) (دلالتهم) في النسخة (ج).
(٦) (الدنيا) في النسخة (ج).
(٧) -(المسلك) في النسخة (ب، ج).

المسلك الثاني: أن نقول: التكليف بالظن مع التمكن من تحصيل العلم قبيح، فلو كلفنا الظن مع تمكننا من العلم لكان قبيحًا.

وإنما قلنا: «إن التكليف بالظن مع التمكن من العلم قبيح»، فلأن العقلاء يذمون من اقتصر علىٰ طلب الأمارة الضعيفة مع تمكنه من تحصيل الأمارة القوية، نحو أن يسأل عن سلامة الطريق المخوفة من لا خبرة له مع تمكنه من السؤال لأهل الخبرة، فلو كلفنا الظن مع التمكن من العلم لكان قبيحًا كما حققناه، فبطل ما قاله هؤلاء.

لا يقال: إذا جاز أن يكون المجتهدون في تفريع المسائل الفقهية مُصيبين علىٰ اختلافهم وتباين مظنوناتهم، فهلا جاز مثله في مسائل الديانة أن يكون الكل مصيبين فيما ذهبوا إليه.

لأنَّا نقول: العلماء في مسائل الفروع علىٰ قولين: فأما من يقول: إن الحق في مسائل الفروع واحد فلا يلزم ما ذكرته، لأن عنده أن الحق فيها واحد كمسائل الديانات. وأما من يقول: بأن كل مجتهد فيها مصيب فإنه يفصل بين الفروع والأصول.

فنقول: إنهم في الأصول طالبون للعلم بالحقائق ليعلموها علىٰ ما هي عليه، وليس يجوز أن يكون في أنفسها ثابتة منتفية، بل لا بد أن يكون أحدهما حقًا والآخر باطلًا، لأن اجتماع النقيضين في الحقيقة الواحدة محال، وليس كذلك الفروع، فإنه ليس هناك مطلوب معين قد كلف الوقوف علىٰ حقيقته.

بل نقول: إنه لا حقيقة له، بل هو أمر تابع للأمارة، فكل من غلب علىٰ ظنه حكم من الأحكام فهو حكم الله عليه، فلهذا حكمنا بكونهم مصيبين علىٰ هذا التحقيق.

الطريق الثالث: التقليد: حكىٰ قاضي القضاة عبد الجبار عن أبي إسحاق النصيبيني[1] أن اللطف كما يحصل بالمعرفة بالله تعالىٰ فهكذا يحصل بالتقليد،

(١) **أبو إسحاق النصيبيني**: من الطبقة الحادية عشر من طبقات المعتزلة، ذكر الحاكم الجشمي: أنه قرأ علىٰ الشيخ أبي عبد الله. الطبقتان الحادية عشرة والثانية عشرة من كتاب شرح العيون، أبو السعد =

لأنهما سيان في التقريب إلىٰ فعل الطاعة والكف عن المعصية، قال: ولهذا نجد في المُقلدة من العوام من هو أشد مواظبة علىٰ فعل الطاعات والاحتراز عن المحرمات من كثير من العلماء لاعتقاده في الثواب والعقاب مثل ما يعتقده العلماء، فليس يمتنع أن يكون تكليف هؤلاء العوام التقليد كما ذكرناه.

والمعتمد في فساد التقليد مسالك:

المسلك الأول: معنىٰ التقليد هو: «أن يعتقد المقلد صحة قول الغير من غير دلالة واضحة، ولا حجة قاطعة»، لأن صدق المقلد لا يعلم ضرورةً فلا بد عليه من دليل ولا دليل يدل علىٰ صدقه، فيجب القطع ببطلان التقليد.

بيانه: أنَّا إنما قطعنا علىٰ صحة قول الله تعالىٰ بحصول الدلالة علىٰ صدقه، وهو الحكمة وقطعنا بصحة قول صاحب الشريعة لقيام دليل صدقه، وهو ظهور المعجز، وقطعنا علىٰ صحة قول الأمة؛ لما دل الشرع علىٰ عصمتهم، فأما قول المُقلد فليس عليه دلالة.

وحاصل هذا المسلك أن المقلد لا يأمن خطأ من قلده، والإقدام علىٰ ما لا يأمن كونه خطأ؛ قبيح.

وإنما قلنا: «إن المُقلد لا يأمن خطأ من قلده»، فلما قدمنا أنه لا دلالة علىٰ صدقه.

وإنما قلنا: «إن الإقدام علىٰ ما لا يؤمن كونه خطأ قبيح»، فلأنه يكون جهلًا، فالجهل قبحه معلوم بالضرورة، فيجب القول ببطلان التقليد.

= المحسن بن محمد بن كرامة الجشمي، ضمن كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق: فؤاد سيد، الدار التونسية للنشر، ص٣٨٧، وطبقات المعتزلة، ص١١٤ . وهو نسبة إلىٰ (نَصِيبِين): بالفتح ثم الكسر ثم ياء علامة الجمع الصحيح، ومن العرب من يجعلها بمنزلة الجمع فيعربها في الرفع بالواو وفي الجر والنصب بالياء، والأكثر يقولون نصيبين ويجعلونها بمنزلة ما لا ينصرف من الأسماء، والنسبة إليها نصيبيّ ونصيبينيّ، فمن قال نصيبينيّ أجراه مجرىٰ ما لا ينصرف وألزمه الطريقة الواحدة مما ذكرنا، ومن قال نصيبيّ جعله بمنزلة الجمع ثم ردّه إلىٰ واحده ونسب إليه: وهي مدينة عامرة من بلاد الجزيرة علىٰ جادّة القوافل من الموصل إلىٰ الشام. معجم البلدان، الحموي، دار صادر، بيروت، ط٢، ١٩٩٥ م، (٥/ ٢٨٨).

المسـلك الثـاني: أنّـا نقـول: لأصحـاب التقليد هل تُجـوزون الخطـأ علىٰ من قلدتموه أو لا تجوّزونه؟

فإن جوّزوا الخطأ: فهم شاكون في صحة مذهبهم، وليسوا علىٰ حقيقة مما اعتقدوه، والاعتقاد الذي لا يقطع بصحة معتقده يكون جهلًا وهجومًا من غير بصيرة.

وإن قالوا: لا يجوز الخطأ وتخيله عليهم.

قلنـا: وما طريقكم إلىٰ العلم باسـتحالته عليهم، فإن علمتمـوه بقول الغير، فبم عرفتـم صحة قول ذلك الغير، وإن عرفتموه بسـكون أنفسـكم إليـه، فما من نفس من الفرق الكفرية والملل المخالفة إلا وهي سـاكنة إلىٰ صحة ما ذهبت إليه، فبأي شيء يكون الفصل بينكم وبينهم، ولا محيص لهم عن هذا الإلزام.

المسلك الثالث: ليس يخلو حال المُقلِد إما أن يقلد جميع الفرق أو يقلد بعضهم دون بعـض. والأول: باطل، لأن الأقوال كلهـا متناقضة، فبعضهم يثبت، وبعضهم ينفـي، وبعضهم يوحـدّ، وبعضهم يُثَنيّ، واعتقاد النقيضيـن محال بضرورة العقل. والثـاني: باطـل أيضًـا إذ لا ترجيح لبعـض أقاويلهم علىٰ بعـض إلا بالنظر، وليس المُقلِد ناظرًا، ولا يمكنه الميز بين الحق فيها والباطل، فالتزام بعض أقاويلهم دون بعض، يكون ترجيحًا من غير مرجح، وأنه محال.

لا يقال: أليس قد ورد الشـرع بتسـويغ تقليـد العاميّ للعالِم في جميع المسـائل العلمية، فكيف توجبون تحريم التقليد.

لأنَّا نقول: أما التقليد في أمور الديانة والمسائل القطعية فهو حرام علىٰ كل أحد، فأمـا العاميّ فإنما سـوغنا له العمل علىٰ قول العالِم من غيـر اعتقاد لصحة قوله أو فسـاده، وليس هذا من التقليد في شـيء، فإن أطلق مطلق عليه اسـم التقليد فتوسع ومجاز، والحقيقة ما ذكرناه، وإنما الذي نقطع بتحريمه هو الذي نقطع بصحة قول الغير من غير دلالة واضحة كما أسلفنا القول فيه.

تنبيه

اعلم أنَّا وإن قطعنا بفساد التقليد وخطأ المُقلِد لما ذكرنا من الأدلة.

فالمختـار عندنا: أن مُقلِد المُحِق ناج، وأن الله تعالىٰ لِسـعة رحمته يتجاوز عنه بدخوله الجنة، ويدل علىٰ ما قلناه أمران:

أحدهما: أن اعتقاده مطابق للحق في أن للعالَم صانعًا علىٰ الصفة التي هو عليها، وأنه معتقد لصدق صاحب الشـريعة وجازم بذلك ومقر بصحته إقرارًا جازمًا[1] لا تـردد فيه، وليس يفارق اعتقاده اعتقـاد الناظر، إلا أن اعتقاد الناظر حاصل من نظر واستدلال، وهذا لا يطرق خللًا في أصل اعتقاده وجزمه، فأما المطابقة للاعتقادين في صحة معتقدهما فهما سيان في ذلك.

وثانيهما: أنَّا لو حكمنا بهلاكهم وكفرهم، لكان حكمًا من غير بصيرة، وهجومًا مـن غيـر تثبت، وقطعًا في غيـر موضع القطع، وهو باطـل لا محالة، وقد ذهب إلىٰ كفرهم والحكم بهلاكهم جمع من المتكلمين وهو خطأ لما ذكرناه.

الطريـق الرابع: التعليم: ذهب طوائف من الملاحـدة[2] والزنادقة إلىٰ أنه لا طريق إلىٰ اكتساب المعارف الدينية إلا قول المُعلم المعصوم، فإنه بزعمهم يؤخذ منه جميع العلوم الدينية وإليه يرجع في معرفة الأحكام العملية والأسـرار القرآنية، وهو مسـتند العلم بالحقائق كلها، وحل الإشكالات كلها، وإفساد مذهبهم هذا يتضح بمسالك:

المسلك الأول: بم عرفتم صدق هذا المُعَلِم؟ وما دليلكم عليه؟

فإن قالوا: عرفنا صدقه بالضرورة.

كان[3] تجاهلًا منهم وخروجًا عن الجد، فإنهم لو عرفوه بالضرورة لعرفناه أيضًا

---

(١) (جزما) في النسخة (ب، ج).

(٢) (الملحدة) في النسخة (ب، ج).

(٣) (كانها) في النسخة (ج).

مثل معرفتهم كسائر الأمور الضرورية، ثم ليسوا بأسعد حالًا ممن يدّعي خلاف قولهم إنه معلوم بالضرورة.

وإن قالوا: عرفناه بالنظر في الدلالة.

قلنا: فأنتم لا تعترفون بصحة النظر وليس عندكم أنه طريق من الطرق العلمية، فلا معنىٰ لاعتمادكم عليه.

وإن قالوا: عرفناه بالتعليم أيضًا من مُعلم آخر غيره.

قلنا: الكلام في هذا كالكلام في الأول، فإن استدعىٰ معلمًا آخر تسلسل إلىٰ غير غاية وفيه بطلان القول بالتعليم لأن كل ما وقف حصوله علىٰ حصول ما يمتنع[١] حصوله كان ممتنع الحصول، فيجب بطلان التعليم.

المسلك الثاني: أنَّا نقول لهم: أخبرونا عن حال هـذا المعلم هل هو عالِم بهذه الأمور الدينية والمعارف الإلهية[٢] أو غير عارف بها.

فإن قالوا: إنه غير عارف بها، فهو كافر لا محالة، فكيف يمكنكم تعلمها منه وهو غير عالِم بها، هذا محال.

وإن قالوا: إنه عالِم بها ومحيط بحقائقها وأسرارها.

قلنا لهم: فما طريقه إلىٰ العلم بها؟ فإن قالوا: بالضرورة فقد كابروا.

وإن قالوا: بالنظر، فقد أبطلوا التعليم مع[٣] أن النظر عندهم ليس طريقاً للتعليم كما حكيناه عنهم.

وإن قالوا: بمعلم آخر.

نقلنا[٤]: الكلام معهم إلىٰ هذا المعلم حتىٰ يتصل الأمر بما لا غاية له وأنه محال.

---

(١) (يتتبع) في النسخة (ج).

(٢) (الالاهيه) في النسخة (ب)، (الاهية) في (ج).

(٣) -(مع) في النسخة (ج).

(٤) (فقلنا) في النسخة (ج).

المسلك الثالث: كيف الطريق لكم إلىٰ تحصيل هذه العلوم لأنفسكم من جهة المعلم المعصوم؟

فإن قالوا: ينطق بها من لسانه فنعلمها.

قلنا: وما يُدريكم؟ ولعله قد كذب فيما قال، وغلط فيما ذكر، وما أراد بذلك إلا اللعب بأحلامكم والتهجين لعقولكم، فإن الذي يؤمننا من تجويز الكذب عليه هو ظهور المعجزة عليه، ومعلمكم هذا ليس له معجزة، ونحن إنما قبلنا قول صاحب الشريعة لما أُيّد بالأعلام الدالة علىٰ صدقه، فأما معلمكم هذا فليس معه معجزة سوىٰ[١] هذيانكم.

فإن قالوا: إنه قد أوضح لنا مقصوده في ذلك إيضاحًا بيّنًا؛ وكشفه كشفًا شافيًا بحيث لا يتمارىٰ في فهم مقصوده.

قلنا: إن ما ذكرتموه لا يمنعنا عن هذا التجويز، ولا يقطعنا عنه إلا ظهور المعجز، وليس له معجز.

فإن قالوا: فهذا التجويز أيضًا قائم في النظر فما يؤمنكم أيضًا حصول الغلط فيه؟

قلنا: ولا سواء[٢] فإن النظر عندنا ترتيب مقدمات ضرورية ترتيبًا صحيحًا، وما رتب علىٰ الصحيح فهو صحيح، لأن الفاسد لا يلزم من بيان الصحيح، فمن رتب هذا الترتيب وساقه علىٰ هذا السياق الصحيح فهو آمنٌ من الغلط، ومن أخل بشيء مما ذكرناه فعلىٰ قدر إخلاله يتطرق إليه الخطأ.

المسلك الرابع: هب أنّا ساعدناكم علىٰ وجود هذا الإمام المعصوم، فأشيروا لنا إليه لنستفيد منه معرفة أسرار الدين، ونستوضح منه جميع المشكلات، ونُجليّ كل غامض من علوم الشريعة.

---

(١) (سوا) في النسخة (ج).

(٢) (سوىٰ) في النسخة (ب، ج).

فعند هذا الكلام يشيرون لنا إلىٰ جلف جاهل لو حاولنا تفهيمه أظهر دليل يذكره المتكلمون؛ لعجز عن فهمه والإحاطة بأسراره، فضلًا عما وراء ذلك من دقائق العلوم وخفيات أسرارها، والظهور علىٰ عجائب الشريعة التي لم يخطر له علىٰ بال ولا هو منها في ورد ولا صدر، وحصل من هذا أنهم لا يريدون مما ذكروه إلا الانسلال عن الدين وهدم قواعد الشريعة واستلاب قلوب الضعفاء من حيث لا يشعرون.

وسنوضح الرد عليهم عند الكلام علىٰ الرد علىٰ الخارجين عن الإسلام بعون الله ولطفه.

وهذا الذي ذكرناه عليهم ها هنا ليس إلا كلامًا في طريق تحصيل العلوم الدينية، فأما تفاصيل مقالتهم في الإلهيات[١] وشرح مذاهبهم في المعاد الأخروي وإنكارهم لأمور الآخرة ف سيأتي الرد عليهم في ذلك باستيفاء إن شاء الله تعالىٰ.

الطريق الخامس: التصفية:

ذهب جماعة من أهل التصوف إلىٰ أن الطريق إلىٰ اكتساب العلوم الدينية إنما يكون بتصفية النفس عن الأخلاق[٢] الذميمة، وتنزيهها عن الطباع الخسيسة، وزعموا أن النفس متىٰ خلت عن هذه الأمور فحينئذ يحصل لها عقائد يقينية، وعلوم إلهية[٣] ومعارف حقية، وهذا بعينه طريق أهل الرياضة، فإن عندهم أن الإنسان إذا راض نفسه وطهرها عن الأفعال الناقصة أُفيض عليها من العلوم من الله تعالىٰ.

وفساد مذهبهم هذا يتضح بمسلكين:

[المسلك][٤] **الأول منهما**: أنَّا نقول لهم: ليس يخلو حال تلك العقائد الحاصلة عند تصفية النفس إما أن تكون ضرورية أو غير ضرورية، فإن كانت ضرورية؛ فلا كلام، فإنَّا قد بيّنا أنه لا يستحيل في الملائكة والأنبياء والخواص من يعرف الله

(١) (الالاهيات) في النسخة (ب، ج).
(٢) (الخلانق) في النسخة (ب، ج).
(٣) (الاهية) في النسخة (ب، ج).
(٤) -(المسلك) في النسخة (ب، ج).

تعالىٰ ضرورة كما سلف القول فيه، وأما[1] إن لم تكن تلك العقائد ضرورية فلا يخلو حالها إما أن تكون مرتبة علىٰ علوم ضرورية يلزم من حصول تلك العلوم الضرورية حصول هذه العلوم أو لا يلزم، فإن كانت مرتبة علىٰ علوم ضرورية فهذا هو الذي نعنيه بالعلم النظري، وحينئذ لا إشكال فيها، وإن لم تكن لازمة للعلوم الضرورية فتلك العقائد إنما هي عقائد تقليدية، وقد سبق القول بفسادها.

المسلك الثاني: أن مثل هذه التصفية والرياضة لأهل الرياضة قد يحصلان لسائر المُبطلين من فرق الملاحدة[2] والدهرية، فلو كانت الرياضة والتصفية حقًا كما زعمتم لكان يجب أن تكون تلك الاعتقادات التي اعتقدوها حقًا، ولما عرفنا بطلانها دل علىٰ أن الرياضة والتصفية ليسا طريقًا إلىٰ تحصيل المعارف الدينية.

لا يقال: إن نفوس الخلق ناقصة وأفهامهم قاصرة غير متمكنة من إدراك الحقائق وتحصيل أسرار الديانة علىٰ ما هي عليه، ومتىٰ حصلت الرياضة والتصفية كانت النفوس أكثر تمكنًا وأقرب إلىٰ إدراك المعقولات ومعرفة الديانة كلها فلهذا قلنا: إنه لا بد منها.

لأنَّا نقول: نحن لا ننكر أن الإنسان إذا كان أكثر فراغًا وأبعد عن الاشتغال بشيء من الأعمال فإن نظره أحسن وتيقنه أوقع، ولكن نقول: تلك العقائد الحاصلة عن الرياضة والتصفية إن لم تكن لازمة للعلوم الضرورية كما تقدم شرحنا له وإلا كانت عقائد مهجوم عليها؛ فاسدة لا يوثق بصحتها، فظهر بما حققناه أن الرياضة والتصفية ليسا طريقًا إلىٰ شيء من الأمور الدينية.

الطريق السادس: ذهب جماعة من المُحَدِّثِين[3][4] إلىٰ أنه لا سبيل إلىٰ العلوم الدينية إلا بواسطة السمع، وزعموا أن العقول كلها قاصرة لا يمكن بها الوصول، وأن السمع ورد بالمنع من النظر، وهذا المذهب يمكن تنزيله علىٰ وجهين:

---

(١) (فاما) في النسخة (ج).

(٢) (الملحدة) في النسخة (ب، ج).

(٣) (الملحدة) في النسخة (ب).

(٤) المُحَدِّثِين: هم أصحاب الحديث.

الوجه الأول: أن تريدوا بالأمور السمعية الكتاب والسُنَّة والإجماع، فإن أرادوها فهو فاسد لوجهين:

أحدهما: أن أدلة السمع من الكتاب والسُنَّة والإجماع لا يمكن الاحتجاج بها إلا بعد العلم بأن للعالَم صانعًا صنعه، قادرًا عالِمًا حيًا حكيمًا.

بيانه: أن الكتاب إنما يكون حجة بعد تقرير كونه من عند[1] الله تعالىٰ وتقرير قاعدة الحكمة، وهكذا السُنَّة لا يمكن الاحتجاج بها إلا بعد تقرير النبوة بظهور المعجز وثبوت العصمة أيضًا، وأما الإجماع: فإنما يكون حجة إذا ثبت عصمة الأمة عن الخطأ.

ومستندنا في بيان عصمتهم ليس إلا الكتاب والسُنَّة، فلو صححنا هذه الأصول بالسمع لكان دورًا محضًا، وأنه محال.

وثانيهما: أن هذه الأمور السمعية ناطقة بالاعتماد علىٰ العقول ومتضمنة للحث علىٰ النظر والتفكر والحجاج للمنكرين والمطالبة لهم بالأدلة والبراهين، وقطعهم بالحجج الواضحة وإفحامهم بالإلزامات الباهرة.

فحصل من مجموع ما ذكرنا ها هنا أن هذه الأدلة السمعية لا يمكن كونها حجة إلا بعد نظر العقول، فيبطل قولهم: إن العقول قاصرة، وأن هذه الأدلة السمعية تتضمن الحث علىٰ النظر والحجاج للمنكرين، فيبطل بذلك قولهم: إن السمع ورد بالمنع من النظر والتفكر.

الوجه الثاني: أن يريدوا بالأدلة السمعية قول الإمام المعصوم، وقد سبق الرد فيه علىٰ التعليمية، **ونزيد ها هنا فنقول**: إن المعلم قد يكون صادقًا وقد يكون كاذبًا، فبم عرفتم تميز معلمكم هذا بالصدق عن الكذب؟

فإن قالوا: عرفنا صدقه بالضرورة.

---

(١) (عبد) في النسخة (ج).

فقد كابروا عقولهم، وكذبوا علىٰ أنفسهم.

وإن قالوا: بالنظر.

فالنظر عندهم لا معتمد عليه وهو بزعمهم مؤد إلىٰ الحيرة.

وإن قالوا: بمعلم آخر.

لزمهم التسلسل إلىٰ غير غاية، وهذا يقطع لجاجهم.

لا يقال: إنَّا لا نعتقد أن قول المعلم يفيد العلم من حيث إنه إنسان كيف كان، وإنما يفيد قوله العلم لخصوصية امتاز بها عن الناس وهي العصمة.

لأنَّا نقول: ومتىٰ حصلت العصمة؟ وما برهانكم علىٰ حصولها له؟ فليس مستندكم فيها إلا التحكم الجامد، ولم تثبت العصمة لصاحب الشريعة إلا بأدلة قاطعة، فأما الهذيان البارد فلا تعريج عليه، وسنوضح القول عليهم في فساد اشتراط العصمة للأئمة عند الكلام في صفات الأئمة إن شاء الله تعالىٰ.

فهذه جملة الكلام في بطلان الطرق الموهومة التي جعلوها طريقًا إلىٰ العلوم الدينية.

واختتام هذا الباب بذكر مسألتين:

المسألة الأولىٰ: في بطلان قول من زعم أن التكليف لم يتعلق بالاعتقادات العلمية وإنما متعلقه الإقرار فقط:

ذهب أقوام من الملحدة إلىٰ أن التكليف لم يرد متناولًا للاعتقادات العلمية وإنما ورد متناولًا للإقرار والنطق بكلمتي الشهادة لا غير، وزعموا أن هذا هو الإيمان، وتدرجوا بذلك إلىٰ إبطال النظر، وقصدوا بذلك التلبيس علىٰ عوام الخلق ودس الإلحاد في قلوبهم، واستمالة الضعفاء، وإيضاح فساد مقالتهم هذه بمسالك.

المسلك الأول: أنَّا نقول: نحن لا ننكر التكليف بالإقرار والنطق بكلمتي الشهادة وأنهما من شعار الدين وسيما المسلمين، ولكن أخبرونا هل كلفوا بالإقرار مطبقًا سواء كان حقًا أو باطلًا، أو كلفوا بالإقرار بالدين الحق، فإن كان الأول فهو باطل قطعًا ويقينًا، لأنَّا نعلم من دين صاحب الشريعة أن ما كلف الإقرار بدينه إلا أن يكون حقًا، وإن كان الثاني: ففيه تسليم المطلوب، لأنَّا ما لم نعلم صحة هذا الدين بالأدلة القاطعة لا نعلم وجوب الإقرار به.

فثبت أنه لا بد من تحصيل المعرفة قبل الإقرار كما نقوله.

المسلك الثاني: الإقرار الصادر عن غير علم ولا معرفة بحالة لا يؤمن كونه كذبًا وما لا يؤمن كونه كذبًا فهو قبيح، والله تعالىٰ لا يكلفهم بفعل القبيح، فيجب أن يكون التكليف بالإقرار المطلق قبيحًا.

وإنما قلنا: «إن الإقرار الصادر عن غير علم لا يؤمن كونه كذبًا»، فلأنَّا ما لم نقطع بالعلم اليقين أن متعلق الخبر علىٰ ما هو به، جوّزنا فيه أن يكون مخبره لا علىٰ ما هو به.

وإنما قلنا: «إن كل خبر لا يؤمن كذبه فهو قبيح»، فلأن الله تعالىٰ ذمهم علىٰ ذلك بقوله: ﴿أَتَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ۝٦٨﴾[يونس: ٦٨]، وقال تعالىٰ: ﴿كَبُرَ مَقْتًا عِندَ ٱللَّهِ أَن تَقُولُوا۟ مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾ [الصف: ٣]، وقال تعالىٰ في ذم المتبعين لإبليس: ﴿إِنَّمَا يَأْمُرُكُم بِٱلسُّوٓءِ وَٱلْفَحْشَآءِ وَأَن تَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ١٦٩].

وإنما قلنا: «إن الله تعالىٰ لا يكلفهم بفعل القبيح» فلما سيأتي في الحكمة.

فثبت بما قلنا: إن الإقرار من دون علم ومعرفة يكون باطلًا.

المسلك الثالث: لو كان التكليف متناولًا للإقرار من غير علم لكان يلزم أن يكون المنافقون محكومًا بإيمانهم مستحقين للثواب، والحكم بإيمانهم واستحقاقهم للثواب باطل بالضرورة، فيجب أن يكون الإقرار من غير معرفة وعلم باطل.

وإنما قلنا: «إن التكليف لو كان متناولًا للإقرار من غير علم لكان المنافقون محكومًا بإيمانهم واستحقاقهم للثواب»، فلأنه قد صدر منهم الإقرار وصرحوا به كما قال تعالىٰ حاكيًا عنهم: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَبِٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ﴾ [البقرة: ٨]، وقوله تعالىٰ: ﴿إِذَا جَآءَكَ ٱلْمُنَٰفِقُونَ قَالُوا۟ نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ ٱللَّهِ﴾ [المنافقون: ١]، فهذا تصريح بالإقرار منهم لا محالة.

وإنما قلنا: «إن الحكم بإيمانهم واستحقاقهم للثواب باطل»، فلأن الله تعالىٰ أكذبهم بقوله: ﴿وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ﴾[البقرة: ٨]، وقوله: ﴿وَٱللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ لَكَٰذِبُونَ﴾ [المنافقون: ١]، وإنما كذبهم لما كان إقرارهم عن غير علمٍ ولا دريةٍ، **فلهذا قلنا**: إن الإقرار لا حكم له إلا إذا كان صادرًا عن معرفة كما ذكرنا، فبطل ما قاله هؤلاء.

المسألة الثانية: في بطلان قول من يقول: بتكافؤ[١] الأدلة وتقابلها:

ذهب أقوام من أهل التحيّر إلىٰ أن أدلة أهل القبلة فيما اختلفوا فيه من المسائل الدينية متكافئة متقابلة، وأنه لا سبيل فيها إلىٰ الميّز ومعرفة الحق من الباطل، وهذا المذهب يمكن تنزيله علىٰ ثلاثة أوجهٍ:

أولها: أن يريدوا أن جميع معتقداتهم كلها علوم واقعة علىٰ ما هي عليه في الصحة، وهذا خطأ، فإن اعتقاداتهم كلها متناقضة فاسدة، لا يمكن اجتماعها، لأن النفي والإثبات لا يمكن اتفاقهما علىٰ قضية واحدة، لأن بعضهم يثبت وبعضهم ينفي، وبعضهم يقول: إنه جسم، وبعضهم يقول: إنه ليس بجسم، فلا بد من صحة أحدهما وفساد الآخر.

وثانيها: أن يريدوا أن في معتقداتهم ما هو علم وفيها ما ليس بعلم، لكنهم معذرون في ترك العلم، وهذا وإن كان ليس كالأول في المناقضة، فهو خطأ أيضًا، فإنَّا نعلم

(١) (بتكافي) في النسخة (ب، ج).

ضرورة من الدين -علىٰ ما شرحناه أولًا- أن الملاحدة وأهل الدهر واليهود والنصارىٰ ليسوا معذورين في ترك العلم بالله تعالىٰ، ومعرفة صدق رسوله.

وثالثها: أن يريدوا أن جميع الأدلة في المسائل الدينية كلها شُبهٌ متكافئة ولا سبيل إلىٰ الوصول للعلم وإدراك حقيقته، وهذا خطأ أيضًا، فإنَّا قد بيّنا حُسن النظر وكونه مفيدًا للعلم بما لا مدفع له إلا بالمكابرة والعناد، فلا وجه لتكريره.

لا يقال: إنَّا نجد أهل القبلة مفترقين إلىٰ فرقٍ كثيرةٍ كل واحد منهم قد اختار مذهبًا وقطع بصحته، وجزم به، ويدّعي أنه قد بحث عنه ونظر فيه واجتهد في تصحيحه، وأمعن في الوصول إلىٰ حقيقته، ثم إذا اجتمعوا للمناظرة كان السيف يضاربه، وكل من كان منهم أحذق كان أقدر علىٰ ترويج مذهبه، ثم إن الغالب لإنسان ربما صار مغلوبًا لإنسان آخر فوقه في الذكاء والكياسة، فإذا كان الأمر هكذا فكيف السبيل إلىٰ التمييز بين الصحيح والفاسد، والحق عن الباطل، وإذا لم نجد شيئًا يمكن التمييز به دل علىٰ أنها أدلة متكافئة وشُبه متقابلة.

لأنَّا نقول: هذا كلام من تحيّر ولم يُحط علمًا بشيء من الحقائق واعتاص عليه فهمها، فهو في حيرة من أمره، وعلىٰ غير بصيرة من دينه، فإنَّا قد بيّنا أن المعيار الصادق والفيصل الفارق بين صحيح العقائد وسقيمها ومُعوّجها وقويمها هو النظر الذي مهدنا قاعدته وأظهرنا حقيقته، فمتىٰ حصل علىٰ تلك الكيفية التي فصّلنَها والقاعدة التي قررناها، أفاد الغرض وحصل به اليقين في أمرٍ وزال به اللبس عن كل خفي.

قوله: «إذا اجتمعوا للمناظرة كان السيف يضاربه وهذا يدل علىٰ أنه لا حق هناك معين».

قلنا: ليس الإفحام دلالة علىٰ الحق، ولا الانقطاع علامة للباطل، وكم من مُفحِم[1] والباطل معه، وكم من منقطع والحق بيده، ولكنا نقول: الناظر متىٰ أتىٰ

---

(١) (مقحم) في النسخة (ج).

بالنظر على الوجه الذي حققناه استحال أن يغلبه غالب، وأن يخرجه عنه مخرج، لأن[1] العلوم الضرورية يستحيل عليها تطرق الخلل والفساد.

نعم فائدة المناظرة ليست إلا محاولة كل واحد من الخصمين تنبيه الآخر على مواضع الغلط، فلا يمتنع أن يكون أحدهما مختصًا بنوع من الذكاء والكياسة، فيكون أكثر تسلطًا على الإلزام وأسرع في الإحواص[2] والإفحام، وذاك عن معرفة الصحيح والفاسد بمعزل.

فهذا ما أردنا ذكره من حقائق النظر وأحكامه، وقد نجز غرضنا من هذه المقدمة التي جعلناها توطئة لما نريد ذكره من حقائق المعارف الإلهية[3] وأسرار العلوم الدينية، وقد أوردناها ملخصة موجزة في كتاب «المعالم» فمن أرادها فليطالعها منه[4]، ونحن الآن نشرع في تفاصيل القول في الفنون الأربعة مستعينين بالله.



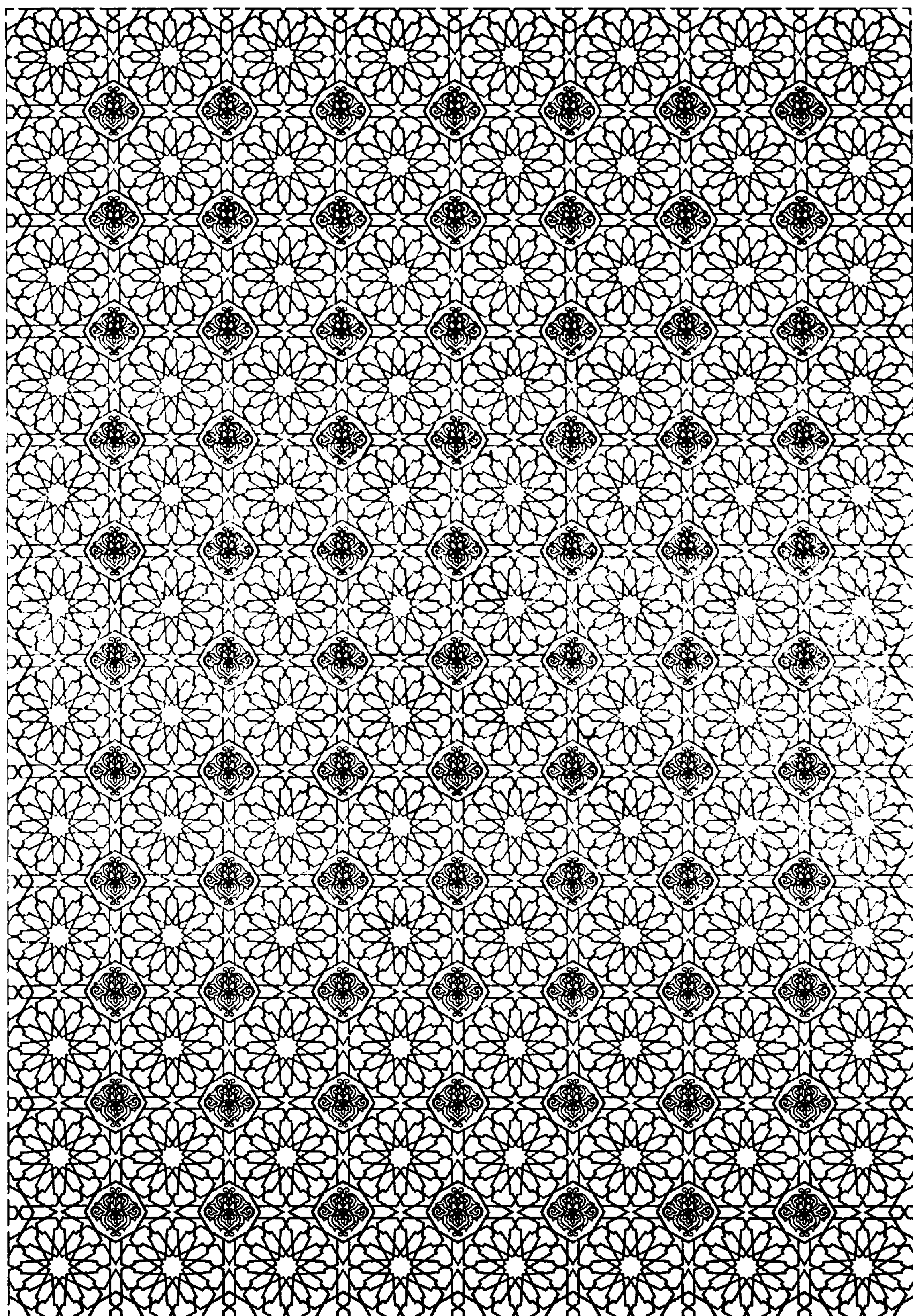
(١) (لين) في النسخة (ب، ج).
(٢) (الاخواض) في النسخة (ب، ج).
(٣) (الالاهية) في النسخة (ب، ج).
(٤) راجع كتاب المعالم الدينية في العقائد الإلهية، الإمام يحيى بن حمزة، تحقيق سيد محمد أحمد حشاد، دار لفكر المعاصر، بيروت، لبنان، ط١، ١٤٠٨هـ، ١٩٨٨م.

بسم الله الرحمن الرحيم

وهو حسبي ونعم الوكيل

الفن الأول
من علوم هذا الكتاب
في تقرير الدلائل العلمية على
إثبات الصانع العليم المدبر الحكيم

وفيه أبواب ثلاثة



الباب الأول
في حدوث العالَم وما يتعلق به

ويشتمل علىٰ تمهيد وثلاثة أقسام:

[التمهيد] (١)

أما التمهيد: فنذكر فيه أبحاثًا ثلاثة هي وافية بالمقصود:

۞ البحث الأول: في تفسير معنى الحدوث وتلخيص معناه:

اعلم أنه لا بد لنا من الكشف عن معنىٰ كون العالَم مُحدَثًا حتىٰ إذا تحققنا حقيقة الحدوث أمكننا بعده الشروع في الاستدلال علىٰ كونه مُحدَثًا، فنقول: معقول حقيقة الحدوث تكون علىٰ وجهين:

الوجه الأول: أن يكون الشيء مسبوقًا بالعدم، ومعناه أن يكون وجوده بعد عدمه، وأن يكون عدمه قبل وجوده، فلا بد من حصول هذه القبلية والبعدية في معقول حقيقة الحدوث، وليس الغرض مجرد حصول العدم والوجود مطلقًا كيف كانا، فإن العدم قد يحصل بعد الوجود في شيء واحد، وهو بهذا الاعتبار لا يكون حادثًا، ولكن الغرض ما حققناه أولًا وهو أن يحصل الوجود بعد العدم، والعدم قبل الوجود وعلىٰ هذا الاعتبار يكون حادثًا .

فإذا ثبت أن العالَم سبقه عدم فهو حادث.

الوجه الثاني: في تفسير معنىٰ الحدوث:

وهو أن يكون مسبوقًا بوجود غيره، فكل ما سبقه غيره فوجوده لا محالة بعده، وبهذا الاعتبار يكون الشيء حادثًا، فإذا كان الله تعالىٰ متقدمًا علىٰ وجود العالَم

---

(١) -(التمهيد) في النسخة (ب، ج).

تقدمًا لا بداية له بأوقات غير متناهية، وجب الحكم بحدوثه كما سنقرره في المواضع اللائقة من هذا الكتاب بعون الله.

لكنا نقول: إن هذه الأوقات التي تقدم بها القديم علىٰ العالَم إنما هي أوقات فَرضِية متوهمة غير محققة، لأن الغرض بفرضها بيان تقدم الباري تعالىٰ علىٰ وجود العالَم بأمور غير متناهية، لئلا يمكن الإشارة بالحصر إلىٰ زمان الأزل، وهذا الغرض كما يحصل بالأمور المحققة الوجودية فهو حاصل أيضًا بالأمور الفرضية المقدرة في الوهم.

لا يقال: لو كان الله تعالىٰ متقدمًا علىٰ وجود العالَم تقدمًا ما لا بداية له، لكان ذلك التقدم لا بد أن يكون كيفية محققة وجودية ليكون معقولًا في نفسه، ولا بد لتلك الكيفية المحققة من شيء يتصف بها لذاته، والذي يمكن أن يتصف بها هو الزمان، إذ لا شيء يمكن فرضه إلا هو، فإذن تقدم الباري علىٰ العالَم لا يكون إلا بالزمان، فإذا كان تقدم الباري علىٰ العالَم ليس له بداية، وجب حينئذ ألّا يكون أيضًا للزمان بداية، فيلزم قدم الزمان، ويلزم من قدم الزمان، قدم الحركة، لأن الحركة من لوازم الزمان، ويلزم من قدم الحركة قدم الجسم، لأنها مختصة به، فيبطل أن تكون تلك الأوقات بلا نهاية كما زعمتم.

لأنّا نقول: نحن نسلم أن الله متقدم علىٰ وجود العالَم تقدمًا لا بداية له بأوقات غير متناهية، لكن ليس يلزم من تقدم الشيء علىٰ غيره ألا يكون إلا بزمان لأمرين:

أما أولًا: فلأن الزمان يتقدم بعضه علىٰ بعض بغير زمان كتقدم اليوم علىٰ الغد، والأمس علىٰ اليوم، فلو تقدم اليوم علىٰ الغد بزمان لزم أن يكون الزمان زمانيًا، ويلزم حصول ما لا نهاية له من الأزمنة وهو محال.

وأما ثانيًا: فلأن الحركات الفلكية سابقة علىٰ الزمان الموجود الآن وهو تابع

لها ومترتب في الوجود عليها[١]، فإذا عقل تقدمها عليه بغير زمان، فليتعقل ها هنا.

قوله: «التقدم كيفية محققة فلا بد لتلك الكيفية من شيء يتصف بها وهو الزمان».

قلنا: إنما يلزم ما قلته لو كان الزمان أمرًا ثابتًا[٢] محققًا وجوديًا، فأما إذا كان فرضيًا مقدرًا في الوهم، فلا يلزم، فإذا صح تقدم الشيء على غيره بغير زمان، جاز أن يكون الله تعالى متقدمًا على وجود العالَم تقدمًا لا أول له بغير زمان أيضًا، وأن يكون عدم العالَم أيضًا سابقًا على وجوده بغير زمان أيضًا، وفي ذلك بطلان ما قالوه.

فإذا ثبت هذا فنقول: أقسام التقدم خمسة:

أولها: التقدم بالعقل: كتقدم العلة على معلولها، فإن العقل يوجب أن تكون العلة لها رتبة التقدم، وكما نقول في تقدم الواحد على الاثنين فإن الوحدة متقدمة على الاثنينية.

وثانيها: التقدم بالشرف: كتقدم العالِم على الجاهل، والحر على العبد.

وثالثها: التقدم بالمكان: كتقدم الإمام على المأموم.

ورابعها: التقدم بالزمان: كتقدم الشيخ على الشاب، فإن الشيخ سابق بالزمان على الشاب ضرورة.

وخامسها: التقدم[٣] بما يجري مجرى الزمان: كتقدم[٤] القديم تعالى على أول الحوادث، وتقدم عدم الحوادث على وجودها.

فصار التقدم في نفسه منقسم إلى هذه الوجوه الخمسة، وكما أن الحدوث يفسر على الوجهين اللذين ذكرناهما، فالقدم أيضًا في مقابلته يفسر عليهما أيضًا، فيفسر

---

(١) (ومترتب عليها في الوجود) في النسخة (ج).
(٢) (ثانيا) في النسخة (ج).
(٣) (التقديم) في النسخة (ج).
(٤) (كتقديم) في النسخة (ج).

بعدم المسبوقية بالعدم، ويفسر أيضًا بانتفاء المسبوقية بوجود الغير كما سبق عكسه في الحدوث.

فهذا ما أردنا ذكره في الكشف عن حقيقة الحدوث والقدم.

❁ البحث الثاني: في بيان الدلائل الدالة على إثبات الصانع:

اعلم أنَّا قد ذكرنا فيما سبق أنه تعالىٰ لا يُعلَم، وتكلمنا علىٰ ذلك، وكشفناه بما فيه مقنع، وإذا كان غير معلوم بالضرورة فلا بد من تحصيل معرفته بالبراهين العقلية، لأن طريق تحصيل العلم بالأشياء لا يخلو من وجوه أربعة: إما البديهة أو الحس[1] أو الخبر أو النظر.

أما البديهة أو الحس فنعلم ضرورة أنه تعالىٰ ليس معلومًا بواسطتها. **وأما الخبر**: فالمتواتر منه إنما يفيد العلم بما تعلق به إذا كان مستندًا إلىٰ المشاهدة، **وأما الأحاد**: فليست طريقًا للعلم بحال إذ ليس قبول قول إنسان أولىٰ من قبول قول غيره، ولما بطل أن يكون الطريق إلىٰ معرفة الله تعالىٰ هو البديهة والحس والخبر تعين النظر في البراهين الدالة علىٰ وجوده، ثم هي في أنفسها علىٰ نوعين عقلية وسمعية، فأما الأمور السمعية علىٰ تعددها[2] واختلاف أنواعها فلا سبيل إلىٰ العلم بذاته بواسطة شيء منها، لأن صحة كل منها متوقف علىٰ معرفة الله تعالىٰ ومعرفة حكمته، وأما البراهين العقلية فالنظر فيها مقصور علىٰ ما يكون له تعلق بذاته نوع تعلق ليكون بالدلالة عليه أولىٰ من الدلالة علىٰ غيره ثم هي منقسمة في أنفسها قسمين:

فالقسم الأول منها: استدلال[3] بالمؤثر علىٰ الأثر.

والقسم الثاني منها: استدلال بالأثر علىٰ مؤثره، ثم هذا القسم نوعان: **أحدهما**: أن يكون الأثر صادرًا عن مؤثره علىٰ سبيل الإيجاب كمعلولات العلل، وهذا في

---

(١) (الحسن) في النسخة (ج).
(٢) (تعدادها) في النسخة (ج).
(٣) (استدلا) في النسخة (ج).

حقه تعالىٰ محال، لأن ذاته غير موجبة كما سنقرره في موضعه إن شاء الله تعالىٰ. وثانيهما: أن يكون الأثر صادر علىٰ جهة الاختيار وتلك الآثار نوعان: جواهر وأعراض. والأعراض علىٰ نوعين: أحدهما: غير مقدور لنا كالروائح والطعوم والألوان والحياة والشهوة والقدرة وغيرها. وثانيهما: مقدور لنا كالحركة والاعتقاد والصوت فما كان مقدور لنا فلا سبيل إلىٰ الاستدلال به علىٰ الله تعالىٰ إذ ليس يكون دالًا عليه، إلا إذا كان مختصًا بالوقوع من جهته.

نعم يمكن أن يقع علىٰ وجه يتعذر وقوعه منًّا علىٰ ذلك الوجه، فلهذا يكون دليلًا عليه، كما نقول: في حركة الفلك وجري الشمس والقمر وهبوب الريح مما لا يمكن وقوعه من جهة الواحد منًّا علىٰ ذلك الوجه.

فأما الجواهر والأعراض التي ليست مقدورة لنا: فهي دلالة عليه بكل حال، وقد ذكر المتكلمون أن الاستدلال بالجواهر أولىٰ لأمرين:

أحدهما: أنها أظهر من غيرها، ولا يتطرق إليها لبس كما يتطرق إلىٰ سائر الأعراض.

وثانيهما: أن الأجسام إذا ثبت حدوثها اندرج في ضمنه العلم بحدوث الأعراض وليس كذلك الأعراض، فإنا[1] إذا علمنا حدوثها لم يندرج تحته العلم بحدوث الأجسام، فلهذا كانت عندهم أولىٰ بالاعتماد عليها في الاستدلال.

فهذا هو الكلام فيما يدل علىٰ الله تعالىٰ من الحوادث وما لا يدل.

۞ البحث الثالث: في كيفية توجيه الدلائل العقلية على حدوث العالَم:

اعلم أن توجيهات الدلائل التي تدل علىٰ حدوث العالَم كثيرة وهي في كيفية دلالتها علىٰ الحدوث علىٰ وجهين:

---

(١) (فاما) في النسخة (ج).

الوجه الأول: -منها- عام لجميع الأجسام مفرداتها ومركباتها، وشامل لجميع متباينات أصنافها ومختلفات أنواعها، وهذا كالدلائل المبنية علىٰ مقارنتها للحوادث، وسلوك طريقة الإمكان إلىٰ غير ذلك من الطرق العقلية كما ستراه مقررًا في مواضعه[١].

الوجه الثاني: خاص لبعض الأجسام: وهذا كالدلائل المأخوذة من السماوات علىٰ صفاتها واختلاف كيفياتها، ثم الدلائل المأخوذة من الأرضين وما فيها من عجائب الخلق من الحيوانات والنبات وعوالم البر والبحر ثم الدلائل المأخوذة من الأمور الحاصلة بينهما كالسحاب المسخر بين السماء والأرض ومجاري الريح والأمطار، واختلاف الليل والنهار، والشمس والقمر والنجوم إلىٰ غير ذلك من عجيب الاتقان وبديع الخلق وأحكامه علىٰ القانون الذي لا يعلم مصلحته إلا هو، ولا يحيط بدقائق صنعه إلا علمه، فسبحان من لا تقدره العقول، ولا تقع عليه الأوهام.

ونحن نختار في كتابنا هذا إيراد الدلائل علىٰ الوجه الأول لأمرين:

أحدهما: أنه أعم وأشمل: فلا يخرج عنه شيء من الأجسام.

وثانيهما: أنه بمباحث المتكلمين أخص وبطرائقهم أليق، فلا جرم عوّلنا عليه، ووجهنا أدلة الحدوث علىٰ توجيهات ثلاثة:

الأول: بطريقة التلازم.

التوجيه الثاني: بطريقة التعاند والتقابل.

التوجيه الثالث: بطريقة الإمكان.

وسنورد في كل واحد من هذه الوجوه ما يكفي ويشفي بعون الله.

---

(١) (موضعه) في النسخة (ج).

فهذا هو التمهيد، ونشرع الآن في شرح الأقسام الثلاثة.

القسم الأول: في إيراد الدلائل على حدوث العالَم:

وفيه طرائق ثلاث:

الطريقة الأولى: طريقة التلازم: وتسمى القياس المتصل:

ومعنى التلازم: أن الدلالة على حدوث[1] الجواهر هو ملازمتها للعرض، ولنا في تقرير هذه الطريقة مقامان:

أحدهما: إيرادها على التمام والكمال.

وثانيهما: إيراد الأسئلة والانفصال عنها.

المقام الأول: في إيراد هذه الطريقة بتمامها وكمالها:

وحاصلها: أن نقول: الجسم لم ينفك عن مقارنة[2] حوادث لها بداية، فهو حادث، فالأجسام إذن حادثة.

فهاتان مقدمتان:

المقدمة الأولى: مشتملة على مراتب أربع: إثبات الأكوان وحدوثها، وأن الجسم لم يخلُ عنها، وأن لها بداية .

المرتبة الأولى: في إثبات الأكوان: اعلم أن المعقول من الكون نفس الكائنية، والمعقول من الحركة هو عين المتحركية، فإذا أطلقنا الكون فإنما نريد به نفس الكائنية وحيث أطلقنا الحركة فالغرض بها نفس المتحركية لا على ما يقوله أصحاب المعاني من أن الكون جزء عرضي، يوجب هذه الكائنية، وأن الحركة أمر يوجب كون الجوهر متحركًا، فإن في تمشية هذه الطريقة صعوبة، وفيها مزيد

(١) (حدود) في النسخة (ج).
(٢) (مقارب) في النسخة (ج).

إشكالات كثيرة، وسنستقصي الرد عليهم فيها إن شاء الله تعالىٰ.

فإذا عرفت هذا قلنا: في إثبات هذه الكائنية مسلكان:

أحدهما: دعوىٰ الضرورة علىٰ كونها زائدة علىٰ الجسم.

وإنما قلنا: «بأن كونها أمرًا زائدًا علىٰ الجسم معلوم بالضرورة»، لأن المفهوم من المتحيز مغاير للمفهوم من حصوله في الحيز، ومع المغايرة لا يمكن أن يكون أحدهما نفس الآخر، ونعلم هذا بالضرورة من غير حاجة إلىٰ نظر وتأمل.

وثانيهما: دعوىٰ الاستدلال: وبيانه من وجوه أربعة:

أولها: أن الجسم ينتقل من جهةٍ إلىٰ جهة أخرىٰ، ويتحرك يمنة ويسرة، والحجمية مستمرة مدركة بالحس، فيجب أن يكون المستمر غير المتبدل.

وثانيهما: أنَّا نقدر علىٰ تحريك الجسم وتسكينه ونقله في سائر الجهات، ولا نقدر علىٰ نفس جسميته، وفي هذا دلالة علىٰ أن ما نقدر عليه مغاير لما نقدر عليه من كونه جسمًا.

وثالثها: أن الواحد منَّا يأمر بتحريك الجسم ونقله في سائر الجهات، ولا يأمر بنفس الجسم فيجب أن يكون متعلق الأمر أمرًا وراء الجسمية.

ورابعها: أن العقلاء يعلمون توجيه المدح والذم علىٰ تحريك الجسم ونقله في سائر الأماكن، ولا يوجهون المدح والذم علىٰ نفس جسميته، وكونه حجمًا.

فصح بهذه الوجوه أن نفس هذه الكائنية أمر زائد علىٰ معقول الجسمية، وهو المطلوب.

المرتبة الثانية: في الدلالة علىٰ حدوث هذه الأكوان:

وتقريرها: أن كل واحد من هذه الأكوان يجوز عليه العدم، والقديم لا يجوز عليه العدم، فإن هذه الأكوان يمتنع أن تكون قديمة.

وإنما قلنا: «إن كل واحد من هذه الأكوان يجوز عليه العدم»، فلأمرين:

أما أولًا: فإنَّا نعلم بالضرورة أنه ما من جوهر حاصل في جهة إلا ويجوز انتقاله عنها، ولا ساكن إلا ويجوز تحركه، ولا مجتمع إلا ويمكن افتراقه، ولا مفترق إلا ويجوز اجتماعه، لأن المصحح لهذه الحصولات في الأحياز ليس إلا كونها أجرامًا، والجُرمية حاصلة في كل جوهر.

وأما ثانيًا: فلأن حصول الجوهر في الحيز لا يخلو حاله إما أن يكون واجبًا أو جائزًا، وباطل أن يكون واجبًا، لأنه لو وجب لكان وجوبه ليس إلا لذاته، ولو كان واجب الحصول في الجهة لذاته؛ لوجب حصول الأجسام في هذه الجهة كلها، ويلزم أن يحصل في جميع الجهات أيضًا، لأن نسبة ذاته إلىٰ سائر الجهات علىٰ سواء، وإذا بطل أن يكون واجبًا كان جائزًا، وفي هذا ما نريده من جواز العدم علىٰ هذه الأكوان.

وإنما قلنا: «إن[1] القديم لا يجوز عليه العدم»، فلأن القديم لا يخلو حاله إما أن تكون حقيقته قابلة للعدم أو لا تكون قابلة، فإن لم تكن قابلة للعدم[2] استحال عليها العدم، وكانت موجودة علىٰ الدوام وهو المطلوب، وإن كانت حقيقته قابلة للعدم وهي أيضًا قابلة للوجود، فيكون وجوده جائزًا، ولو كان جائز الوجود لم يكن بالوجود أولىٰ من ألا يوجد إلا لمرجح، وذلك المرجح إما أن يكون مختارًا أو موجبًا، ولا يجوز أن يكون مختارًا، لأن المعقول من تأثير المختار هو إخراج الشيء من العدم إلىٰ الوجود، والقديم ليس له حالة عدم، ولا يجوز أن يكون موجبًا، لأن ذلك الموجب إن كان قديمًا احتاج إلىٰ قديم آخر إلىٰ غير غاية، وأنه محال. وإن كان مُحدَثًا استحال تأثيره في القديم لسبقه عليه والمعلول لا يكون

---

(١) -(إن) في النسخة (ج).

(٢) (لعدم) في النسخة (ج).

سابقًا علىٰ علته[١]، فصح بما قلنا: إن القديم واجب الوجود لذاته، وأنه لا يصح عدمه، فإذا كانت الأكوان يصح عدمها بطل قدمها.

المرتبة الثالثة: في الدلالة علىٰ أن الجسم لم يخلُ من هذه الأكوان:

والدليل علىٰ امتناع انفكاكه عنها هو أن الجسم متىٰ كان موجودًا كان متحيزًا لأن فرض وجوده غير متحيز محال، فلا يمكن تصور وجوده إلا وهو متحيز، لأن تحيزه أصل في معقول حقيقته، ومتىٰ كان متحيزًا كان حاصلًا في الجهة، لأن المتحيز لا يمكن معقوله غير حاصل في الحيّز، ومتىٰ كان حاصلًا في الحيّز فهو كائن فيه، لأنَّا لا نعني بالكون إلا نفس هذا الحصول.

فإذا تقررت هذه الجملة وهي أن الجوهر لا يوجد إلا وهو متحيز بطل قول من قال من الفلاسفة: أن هيولىٰ العالَم كانت غير متحيزة ثم إنها اتصفت بالتحيز فيما لا يزال، كما يحكىٰ عن أفلاطون[٢]، فإنه يجوز عُروّ الهيولىٰ عن الصورة، ويبطل

---

(١) (عليته) في النسخة (ج).

(٢) **أفلاطون**: أحد الفلاسفة العظام في بلاد اليونان (٤٢٧ - ٤٢٨ق.م - ٣٤٧ - ٣٤٨ق.م) هو صاحب النظرية الشهيرة في الفلسفة، والتي تعرف بنظرية المثل، ولد أفلاطون في أثينا، أو في (إيجين) في سنة ٤٢٨ ق.م، وهو من أسرة عريقة: فنسبه من جهة أبيه يتصل بـ: (كودروس) آخر ملوك أثينا، ومن جهة أمه يرجع إلىٰ (سولون) أحد الحكماء السبعة، ولما بلغ العشرين من عمره تتلمذ علىٰ يد سقراط، ومن أشهر تلاميذه: المعلم الأول أرسطو، وله ما يقرب من خمسة وعشرين مؤلفًا: من أشهرها: (الجمهورية)، و(السياسة)، و(محاوراته)، وتوفي سنة ٣٢٧ ق.م. راجع: إخبار العلماء بأخبار الحكماء جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف بن إبراهيم الشيباني القفطي، المحقق: إبراهيم شمس الدين، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة: الأولىٰ ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م، ص١٧، وعيون الأنباء في طبقات الأطباء، أحمد بن القاسم بن خليفة بن يونس الخزرجي موفق الدين، أبو العباس ابن أبي أصيبعة (المتوفى: ٦٦٨هـ)، المحقق: الدكتور نزار رضا، الناشر: دار مكتبة الحياة، بيروت، ص٢٥، والفلسفة الإغريقية، د. محمد غلاب، طبع بالقاهرة، ط١، ١٩٣٨م، (١/ ٢٠٤) وما بعدها، وموسوعة أعلام الفلاسفة العرب والأجانب، إعداد روني إيلي ألفا، تقديم الرئيس شارل حلو، مراجعة د. جورج نخل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٢م، (١/ ٩٧ - ١٠٦).

أيضًا ما ذكرنا من أن المتحيز لا يوجد إلا وهو كائن، قول من قال من الفلاسفة أن الأجسام متحيزة في الأزل لكنها خالية عن الكون في الجهة، ثم إنها اتصفت بالكائنية فيما لا يزال كما هو رأي الأكثر منهم، كما سنوضحه في الرد عليهم بعون الله تعالىٰ.

المرتبة الرابعة: في الدلالة علىٰ أن هذه الحوادث لها بداية، فإذا تقرر ثبوت هذه الأكوان وحدوثها، وأن الجسم لم يخلُ عنها، فنقول: هذه الأكوان لا يخلو حالها إما أن يكون لها بداية؛ أو لا يكون لها بداية. فإن كان لها بداية فهو المطلوب، وإن لم يكن لها بداية فهو باطل، وبطلانه يتضح بمسالك.

المسلك الأول: أن كل واحد من هذه الأكوان سبقه عدم سبقًا لا أول له، لأن كل واحد منها موصوف بالحدوث، وإذا كان كل واحد منها حادثًا كان مجموع تلك العدمات السابقة عليها حاصلًا في الأزل، فلو وجد شيء من هذه الحوادث في الأزل مع الفرض والتقدير، لزم أن يكون وجود الشيء حاصلًا مع عدمه وأنه محال.

فثبت أنه ليس شيء من الحوادث موجودًا في الأزل، فإذن لكل الحوادث أول وبداية، وهو المقصود.

المسلك الثاني: ليس تخلو هذه الحوادث إما أن يوجد منها شيء في الأزل أو لا يوجد، فإن لم يوجد منها شيء في الأزل كان لكل الحوادث أول وهو مطلوبنا، وإن وجد منها شيء في الأزل فلا يخلو حاله إما أن يكون مسبوقًا بوجود غيره أو لا يكون مسبوقًا، فإن كان مسبوقًا بوجود غيره لم يكن أزليًا لأن من حق الأزلي ألا يسبقه غيره، وإن لم يكن مسبوقًا بوجود غيره فهو أول الحوادث ووجب أن يكون لها أول وبداية كما نقول.

المسلك الثالث: وهو أن كل واحد من هذه الحوادث لا شك في احتياجه إلىٰ المؤثر وذلك المؤثر ليس يخلو حاله إما أن يكون موجبًا أو مختارًا، وباطل أن

يكون موجبًا لأنه لو كان موجبًا لم يكن له اختصاص بجسم دون جسم، فكان يلزم أن تكون الأجسام كلها في جهة واحدة، وهذا محال، بل المؤثر فيها أبدًا لا بد أن يكون مختارًا، وكل ما كان أثرًا للفاعل المختار فإنه يجب أن يكون سابقًا علىٰ ما يؤثر فيه ليصح إخراجه من العدم إلىٰ الوجود وإذا كان سابقًا عليها لزم أن يكون لها بداية وفي ذلك ما نريده.

المسلك الرابع: أليس قد قلتم: إن الجسم لا ينفك عن هذه الحوادث وأنها ملازمة له فلو قدرناها باقية مع الجسم فهل يجب أن يكون فيها قديم أو لا يجب.

فإن قالوا: لا يجب أن يكون فيها قديم.

قلنا: هذا خطأ، فإنَّا إذا فرضناها باقية مع الجسم وكان الجسم قديمًا، فلا بد أن يكون فيها ما هو قديم.

وإن قالوا: بل يجب أن يكون فيها قديم.

قلنا: فهو إذًا أولها، فيبطل قولكم إنها بأجمعها حادثة، ويبطل قولكم: إنه لا أول لها.

المسلك الخامس: أنَّا إذا وجدنا الحوادث الماضية من زمان الطوفان فجعلناها جملة، ثم أخذنا الحوادث الماضية من زماننا هذا فجعلناها[1] جملة ثانية، ثم أطبقنا في الوهم بين النهاتين فلا يخلو إما أن يظهر التفاوت من الجانب الآخر أو لا يظهر. **فإن لم يظهر**: فهو محال؛ لاستحالة أن يكون الشيء مع غيره كهو لا مع غيره. **وإن ظهر التفاوت**: فالجملة الناقصة متناهية، لأنه يمكن الزيادة عليها، والزيادة عليها زادت بمقدار ما بين زمان الطوفان إلىٰ زماننا، والمتناهي إذا ضم إلىٰ المتناهي كان الكل متناهيًا، فيجب أن تكون الحوادث كلها متناهية.

فهذه المسالك كلها دالة علىٰ كون هذه الحوادث محصورة من قِبل أولها متناهية.

---

(١) -(فجعلناها) في النسخة (ج).

فإذا تقررت هذه القاعدة: فحينئذ يبطل قول من زعم أن الجسم لم يخلُ من الحوادث وليس مُحدَثًا في نفسه، بل يكون قديمًا بأن يكون قبل الحادث حادث، وقبله حادث إلىٰ ما لا أول له.

وبتمامه يتم القول في المقدمة الأولىٰ، وهي[1] «أن الجسم لم يخلُ من الحوادث التي لا بداية لها».

وأما المقدمة الثانية: وهي[2] «أن ما لا ينفك عن مقارنة حوادث لها بداية فهو حادث»، فهذه مقدمة كلية، والعلم بها ضروري لا يفتقر إلىٰ تأمل ونظر علىٰ الجملة، وإنما يقع الاشتباه في بعض تفاصيله.

فإذا علمنا بالنظر في الدلائل أن الجسم لا ينفك عن مقارنة حوادث محصورة لها بداية، علمنا بالاكتساب أنه مُحدَث، والحقناه[3] بما هو معلوم بالضرورة، وحصل ما نريده من أن الأجسام لم تنفك عن مقارنة الحوادث التي لها أول[4]، فيجب أن تكون حادثة، والحمد لله، فهذا هو الكلام علىٰ المقام الأول.

المقام الثاني: في إيراد الأسئلة علىٰ هذه الطريقة والانفصال عنها:

وجملتها عشرة:

السؤال الأول: يتعلق بالقدح في نظم الدليل وحاصله: أنكم زعمتم أن دليلكم هذا مركب من مقدمتين، لكن المقدمة الثانية ليس إلا إعادة الأولىٰ.

وإنما قلنا: «إن المقدمة الثانية ليس إلا إعادة الأولىٰ». **فلأن المقدمة الأولىٰ حاصلها**: «أن الجسم لم ينفك عن مقارنة الحوادث التي لها بداية»، **والمقدمة الثانية حاصلها**: «أن كل ما لم يخلُ من الحوادث التي لها بداية فهو حادث»، ومن

---

(١) (وهو) في النسخة (ب، ج).

(٢) (وهو) في النسخة (ب، ج).

(٣) (الحقناه) في النسخة (ج).

(٤) (التي لا أول لها) في النسخة (ب).

جملة ما يوصف بأنه لا يخلو من الحوادث هو الجسم، فقولكم: وكل ما[1] لا يخلو عن الحوادث معناه أن الجسم لم يخلُ من الحوادث فظهر بما حققناه أن المقدمة الثانية ليست إلا إعادة الأولىٰ، والشيء لا يكون دليلًا علىٰ نفسه، فيجب أن يكون هذا النظم خطأ فاسد.

والجواب: أنَّا لا نسلم أن المقدمة الثانية ليست إلا إعادة الأولىٰ.

وبيانه: أن المطلوب ها هنا حدوث العالَم وثبوته، ومن الجائز أن يكون للشيء صفات بعضها بيّنة الثبوت له، وبعضها غير بيّنة الثبوت له، وما لا يكون بيّنة الثبوت له تكون بيّنة الثبوت لما هو بيّن الثبوت له، فلا جرم اكتسبنا حصول اللازم المجهول بواسطة اللازم المعلوم، فالحدوث مجهول الثبوت للجسم، وهو معلوم الثبوت للعرض، فلهذا اكتسبنا النسبة المجهولة، وهي حدوث الجسم بواسطة النسبتين المعلومتين اللتين هما حدوث العرَض وملازمته للجسم، فظهر بما حققناه أن المقدمة الثانية ليست إعادة الأولىٰ كما توهموه.

السؤال الثاني: هب أنَّا سلمنا لكم سلامة هذا النظم عن الاختلال، لكن نقول المؤثر في حصول النتيجة لا يخلو حاله إما أن يكون إحدىٰ المقدمتين أو مجموعهما، والأول: باطل بالضرورة، لأنه لو كان المنتج أحدهما لكان ذكرهما بكمالهما حشوًا لا فائدة فيه. والثاني: باطل أيضًا، لأنه إذا ثبت أن كل واحدة من المقدمتين غير منتجة بانفرادها وجب ألا يكون المجموع أيضًا منتجًا، لأن باجتماعهما لم يتجدد شيء زائد علىٰ الانفراد، فإذا بطل تأثيرهما علىٰ الانفراد بطل أيضًا تأثيرهما علىٰ الاجتماع.

والجواب من وجهين:

أما أولًا: فلأن ما ذكروه تقسيم غير حاصر، فلِمَ لا يجوز أن يكون المؤثر في

---

(١) (وكلما) في النسخة (ب، ج).

حصول النتيجة إحداهما بشرط[١] الثانية، فتكون المقدمة الكبرىٰ مؤثرة في النتيجة بواسطة الصغرىٰ كما أسلفنا تقريره في الأدلة.

وأما ثانيًا: فلا شك أن باجتماع المقدمتين يحصل بهما وصف الاجتماع، فبالطريق الذي عقل منه حصول وصف الاجتماع لهما مع امتناع حصوله لأحدهما علىٰ الانفراد، فليعقل أيضًا تأثره في الإنتاج.

قوله: «إذا لم يكن كل واحدة منهما مؤثرة علىٰ الانفراد بطل أن تكون مؤثرتين بالاجتماع».

قلنا: هذا خطأ، فإن العقول مشيرة قاضية بأنه يحصل عند التركيب والاجتماع في الحقائق التصورية والتصديقية ما لا يحصل عند الانفراد والعلم بهذا ضروري مقرر في البداهة[٢].

السؤال الثالث: سلمنا أن المؤثر في النتيجة أحدهما بشرط الثانية، لكنا نقول: الدلالة علىٰ حدوث الجسم هي قولنا: إن الجسم لم يخلُ من حوادث فقط، أو أنه لم يخلُ من حوادث لها بداية، فإن كان الأول: لم يلزم منه المطلوب، لأنه إنما يلزم الحكم بحدوثه إذا كانت الحوادث لها بداية، فأما إذا لم يكن لها بداية، فلا يجوز أن تكون تلك الحوادث لها نهاية، فلا يلزم من مقارنتها حدوث الجسم، وإن كان الثاني: لزم أن تكون المقدمة الثانية إعادة الأولىٰ من غير فائدة.

والجواب: أن الدليل علىٰ حدوث الجسم إنما هو قولنا: إن الأجسام لم تخلُ من حوادث لها بداية كما حررناه في نظم الدليل.

قوله: «المقدمة الثانية هي إعادة الأولىٰ من غير فائدة».

قلنا: قد تكلمنا علىٰ هذا السؤال الأول وأوضحناه فلا نعيده.

---

(١) +(بشرط) مكررة في النسخة (ج).

(٢) (البداية) في النسخة (ب، ج).

السؤال الرابع: سلمنا أن نظم الدليل كما ذكرتموه، لكن نقول: العلم بالنتيجة عند حصول العلم بالمقدمتين لا يخلو حاله إما أن يكون ضروريًا أو نظريًا. والأول: باطل، لأنه لو كان ضروريًا لما وقف علىٰ ترتيب المقدمات وتأليفها كسائر الأمور الضرورية من البداية وغيرها. والثاني: باطل أيضًا لأنه لو كان نظريًا لوقف علىٰ اختيار فاعله حتىٰ إن أراده وقع؛ وإلا فلا، وكان يلزم متىٰ قدرناه نظريًا أن يعلم الواحد بالمقدمتين ثم لا نختار فعل العلم بالنتيجة، فلما استحال هذا دل علىٰ أن العلم ليس نظريًا.

والجواب: أن العلم بالنتيجة عند العلم بالمقدمتين هو علم نظري، لأن معنىٰ كونه نظريًا: وقوفه[1] علىٰ ترتيب المقدمات وتأليفها كما قدمنا شرحه.

قوله: «لو كان نظريًا لصح من الواحد منَّا ألا يفعله إذا أراد».

قلنا: إنه بعد استحضار مقدماته وتأليفها يحصل علىٰ الوجوب لا محالة.

السؤال الخامس: سلمنا أن العلم بالنتيجة هو علم نظري، ولكنا نقول: هذه الدلالة التي أوردتموها علىٰ هذه الكيفية وألفتموها علىٰ هذا التأليف إن كانت تقتضي حدوث الأجسام فهي بعينها تقتضي قدمها، وكل ما كان مقتضيًا لنقيضين كان باطلًا، لأنهما لا يصدقان بحال، وبيان اقتضائها للحدوث والقدم جميعًا هو أنه لو كان استحالة خلو الأجسام عن كل الحوادث يقتضي حدوثها لوجب أن تكون استحالة لا خلوها عن كل الحوادث مقتضيًا لقدمها، فإن «استحالة الخلو عن الكل» يقابله «ألا خلو عن الكل»، و«الشيء» إذا اقتضىٰ شيئًا؛ فمقابلهُ يقتضي نقيض ذلك الشيء، ولهذا فإن الحرارة لما اقتضت التسخين، اقتضت البرودة نقيضه وهو التبريد، فهكذا[2] ها هنا، لما كان «امتناع الخلو عن الكل» يقتضي الحدوث، فـ«امتناع ألا خلو عن الكل» يقتضي القدم، وكما صدق علىٰ الجسم

---

(١) (وفوقه) في النسخة (ج).

(٢) (فهكذىٰ) في النسخة (ب).

امتناع الخلو عن الكل صدق عليه أيضًا امتناع لا خلو عن الكل، فيلزم أن يكون الجسم قديمًا حادثًا وأنه محال، فعلمنا أن هذا الاستدلال باطل.

والجواب: أنَّا لا نسلم أن قولنا: «يمتنع خلو الجسم عن كل الحوادث» نقيض لقولنا: «إنه يمتنع لا خلوه عن كل الحوادث»، وكيف يكونا نقيضين وهما يجتمعان علىٰ الصدق جميعًا، ويتصف الجسم بهما.

وبيانه: أن معنىٰ قولنا: «إن الجسم يستحيل خلوه عن كل الحوادث» هو أنه يجب اتصافه بكائنية[1] معينة. ومعنىٰ قولنا: «يستحيل لا خلوه عن كل الحوادث» هو وجوب الخلو عن الكل لا عن الأعيان، فتحققت حينئذ أنهما ليسا بنقيضين، لأنهما يصدقان علىٰ الجسم جميعًا، وإنما نقيض قولنا: «يستحيل خلوه عن كل الحوادث» هو قولنا: «الجسم لا يستحيل خلوه عن كل الحوادث» لا أن نقيضه «يستحيل لا خلوه عن الحوادث» فأين أحدهما عن الآخر.

فهذه الأسئلة كلها ورادة علىٰ نظم هذا الدليل وتأليفه، وما عداها من الأسئلة علىٰ مقدمات الدليل، ونحن نسردها علىٰ سياق واحد بمشيئة الله تعالىٰ.

السؤال السادس: ثم إنَّا إن[2] سلمنا لكم سلامة نظم هذا الدليل عن الخلل، فلا نسلم أن هذه الأكوان أمور زائدة علىٰ الجسم، ودعوىٰ الضرورة في كونها زائدة علىٰ الجسم محال.

وبيانه: أن المعلوم بالضرورة[3] هو أن المفهوم من ذات المتحيز مغاير للمفهوم من حصوله في الحيز، وليس يلزم من التغاير في الفهم كونهما أمرًا ثبوتيًا لاحتمال أن يكون قيدًا عدميًا، ألا ترىٰ أن المفهوم من كون الجوهر ذاتًا غير المفهوم من كونه جوهرًا، ثم لا يلزم أن يكون كون الجوهر ذاتًا صفة ثبوتية وإلا لزم التسلسل، فهكذا ما نحن فيه يجب أن يكون علىٰ هذا الحد.

---

(١) (بكاينة) في النسخة (ج). (٢) -(إن) في النسخة (ج).

(٣) (ضرورة) في النسخة (ج).

والجـواب: أن العلـم الضروري حاصل بـأن الكائنية أمرٌ ثبـوتي زائد علىٰ ذات الجسـم والأمور الضرورية لا تبطل عما يورد عليها من الشُـبه، ولا شـك أن أظهر العلـوم الضروريـة وأجلاهـا العلم بكـون المتحركية والسـاكنية أمـور متغايرة في حقائقها وأنفسـها لحقيقة الجسـم، فكل ما يورد علىٰ هذا من الشُبه يجري مجرىٰ شُبه أصحاب السفسطة في كونها غير مستحقة للجواب ثم إنَّا إن سلمنا العلم بكونها أمـورًا زائدة ليـس علمًا ضروريًا لكنا قد ذكرنا من الأدلة ما يرشـد إلىٰ كونها أمورًا زائدة علىٰ الجسـم حيث بيّنا تبدل السـاكنية بالمتحركية مع بقاء الجسـم، وفي هذا دلالة علىٰ كونها أمورًا زائدة.

قولـه: «ليس يلزم من المغايـرة في المفهوم كونها أمرًا ثبوتيًـا لاحتمال أن يكون قيدًا عدميًا».

قلنا: نحن نعلم الفرق بالضرورة بين حصول الجسـم في الجهة وبين ألا يحصل فيها في كون أحدهما: أمرًا سلبيًا، والآخر: أمر ثبوتي، فلو كان حصوله في الجهة قيدًا عدميًا لم يقع بينهما فرق، وإنما أوجبنا الكائنية أمرًا ثبوتيًا لأنهما عبارة عن النسـبة إلىٰ الأحياز والأمكنة، وهي أحوال طارئة علىٰ الجسـم معلومة بالضرورة، فهي لا محالة تكون أمورًا ثبوتية.

قوله: «هذا معارض بكون الجوهر جوهرًا وكونه ذاتًا».

قلنا: قد ذكرنا في باب «النظر» أن إفادة النظر للعلم لا يتوقف علىٰ نفي المعارض، وإذا كان الأمر هكذا لم نلتفت إلىٰ نفي المعارضة في الأدلة العقلية، علىٰ أنَّا نقول: المفهـوم مـن قولنا: «جوهر» مغاير للمفهوم من قولنـا: «ذات» في الحد والحقيقة، فلهذا عُدّ من الأمور الثبوتية، فثبت كونها أمورًا زائدة علىٰ الجسم.

السـؤال السـابع: ثم إنَّا إن سـلمنا أن هذه الأكوان أمورًا زائدة علىٰ الجسـم فلا نسلم حدوثها.

وبيانه: أن دليلكم علىٰ حدوثها ليس إلا جواز العدم عليها، ونحن لا نسلم عدم هذه الكائنيات[١]، بل نقول: إنها تصير كامنة بعد ظهورها، أو ننتقل من هذا المحل إلىٰ محلٍ آخر أو لا إلىٰ محلٍ، ومع هذا الاحتمال لا يمكن القطع بعدمها.

والجواب: أنَّا لا نعني بالكائنية إلا حصول الجسم في الجهة، ومتىٰ خرج الجسم عن الحيز لم يبقَ حاصلًا فيه، وهذا يدل علىٰ أن الحصول الأول منتفٍ غير ثابت، ولا نعني بالعدم إلا هذا.

قوله: «لِمَ لا يجوز أن تصير كامنة بعد ظهورها».

قلنا: بعد الوقوف علىٰ حقيقة ما ذكرناه لا وجه للنزاع، فإنَّا قد ذكرنا أن الحصول الأول غير باق عند الحصول في الجهة الثانية، وهذا بعينه هو حقيقة العدم.

فظهر بما حققناه أن الكمون والانتقال محالان علىٰ الكائنية لا يعقل تصورهما ولا وجودهما بحال.

نعم من أثبت معاني هي موجبة لهذه الكائنيات فهذا السؤال لا محالة متوجه عليه، ولا خلاص له عنه، أما علىٰ هذه الطريقة التي قررناها فلا يتوجه عليها كما سنوضح الكلام عليهم فيها إن شاء الله تعالىٰ.

السؤال الثامن: ثم إنَّا إن سلمنا أن هذه الكائنية مُحدَثة لجواز العدم عليها، فلا نسلم أن الجسم لم يخلُ منها.

وبيانه: أنَّا نقول: إن[٢] اللازم للجسم لا يخلو حاله إما أن يكون هو جميع الكائنيات أو كائنية واحدة. **والأول**: ظاهر الفساد، لأنَّا نعلم بالضرورة أن الجسم غير محتاج في حصوله في الجهة إلىٰ جميع الكائنيات. **والثاني**: أيضًا باطل، لأنه لا يخلو إما أن يكون اللازم كائنية واحدة معينة أو كائنية واحدة غير معينة، ومحال

(١) (الكائنات) في النسخة (ب، ج).
(٢) -(إن) في النسخة (ب).

أن يكون اللازم للجسم كائنية واحدة معينة، لأن الكائنية الواحدة المعينة لا يمكن أن تكون مشتركة بين الأجسام كلها، ومحال أن يكون اللازم للجسم كائنية واحدة غير معينة، لأن الكائنية المبهمة لا وجود لها في الخارج، وما لا وجود له في الخارج يستحيل أن يكون لازمًا للجسم، لأن كل ما له وجود في الخارج فلا بد من كونه معيّنًا، فإذا لم يكن معيّنًا بطل كونه لازمًا فإذن لا شيء من الكائنيات المبهمة يلازم الجسم، فلهذا قلنا: يجوز خلوه عنها.

والجواب: أن ها هنا قسمًا آخر غير ما ذكرتموه وهو أن اللازم للجسم الكائنية من حيث إنها كائنية من غير نظر إلىٰ كونها مبهمة أو معينة فإن هذه القيود كلها من وراء معقول الحقيقة، واللازم إنما هو معقول الكائنية من حيث إنها كائنية من غير إشارة إلىٰ قيد من قيودها.

وبيانه: أن لكل شيء حقيقة في نفسه، ثم قد يعرض لتلك الحقيقة العموم تارة والخصوص تارة، والتعيّن مرة والإبهام أخرىٰ، وهي من حيث إنها تلك الحقيقة مغايرة لهذه القيود، فلسنا نقول: إن الجسم يلزمه كائنية علىٰ العموم، ولا كائنية معينة، ولا كائنية مبهمة، بل نقول: يلزم الجسم كائنية من حيث إنها كائنية.

قوله: «أن تلك الحقيقة وهي الكائنية من حيث إنها كائنية لا وجود لها إلا في الذهن، وليس لها وجود في الخارج، فلا يمكن أن تكون لازمة للجسم[1]»

قلنا: هذا سوء نظر وعدم فهم بما نريده، فإنّا لم[2] نقل: إن اللازم للجسم هو الحقيقة الذهنية، فليس لها وجود في الخارج كما ذكرتم، ولا قلنا: أيضًا إن اللازم هو الكائنية الكلية، ولا المبهمة، ولا المعيّنة، فليس كلامنا في هذه الأقسام، وإنما غرضنا الكائنية من حيث هي كائنية فقط من غير نظر إلىٰ قيد التعيين والإبهام، ولا إشكال أن هذه الحقيقة موجودة في الأعيان لأن الكائنية المعينة موجودة في الأعيان

(١) (للخصم) في النسخة (ج).
(٢) +(لم) مكررة في النسخة (ج).

لا محالة، والكائنية المعينة كائنية مع قيد التعيين، وإذا كانت الكائنية مع قيد التعيين موجودة، فالكائنية المطلقة أيضًا موجودة، وهي اللازمة للجسم دون غيرها.

السؤال التاسع: ثم إنَّا إن سلمنا أن هذه الكائنيات لازمة للجسم وأن الجسم لم يخلُ منها، فلا نسلم أن لها بداية، ولِمَ لا يجوز أن تكون هذه الحوادث جملتها، فلا نهاية، وآحادها متناهية، ومع هذا التقدير لا يمكن القطع بحدوث الأجسام، لأنَّا إنما نقطع بحدوثها إذا كانت هذه الحوادث لها بداية، فأما إذا لم يكن لها بداية لم يمكن القطع بحدوثها.

والجواب: أنَّا أسلفنا القول: بأن لهذه الحوادث بداية فلا وجه لتكريره، وقد عوّل جماهير المتكلمين علىٰ أنه إذا كان لكل واحد من هذه الحوادث أول وجب أن يكون لمجموعها أول، كما أنه لما كان واحد من الزنج أسود وجب أن يكون الكل منهم أسود.

واعلم أن اطلاق القول: بأن المجموع لا بد أن يكون مساويًا لكل واحد من أجزائه في كل الأحكام خطأ، بل يكون مخالفًا، وقد يكون موافقًا، والأمر في ذلك موقوف علىٰ الدلالة، وصار الحكم في الآحاد مع المجموع واقعًا علىٰ أربعة أوجه:

أحدهما: أن يكون الحكم ثابتًا للمجموع كثبوته للآحاد، كما قلنا: إذا كان كل واحد من الزنج أسود وجب أن يكون الكل أسود.

وثانيها: أن يثبت للآحاد كثبوته للمجموع، كما إذا قلنا: إن مجموع الجسم متحرك فيجب أن يكون كل واحد من أجزائه متحركًا.

وثالثها: أن يجب للمجموع حكم بشرط[1]، فلا يلزم حصوله للآحاد لعدم الشرط، كما إذا قلنا: إن مجموع أجزاء الإنسان حيَّة، فلا يلزم أن يكون كل واحد من أجزائه حيًا.

---

(١) (بشروط) في النسخة (ج).

ورابعها: أن يجب للآحاد حكم بشرط، فلا يلزم حصوله للكل، كما إذا قلنا: إن كل واحد من الضدين يصح وجوده في المحل على الانفراد، لم يلزم وجودهما معًا في المحل، فصار حكم المجموع مع الآحاد واقعًا على هذه الوجوه.

فإذا عرفت هذا فنقول: بديهة العقل قاضية بأن كل من علم أن كل واحد من الزنج أسود فإنه يُعلم بالضرورة أيضًا أن الكل منهم أسود، فهكذا نقول أيضًا: من علم أن كل واحد من الحوادث له أول وبداية، وجب أن يعلم أن للكل أولًا وبداية ولا يفترقان، إلا أن أحدهما معلوم ببديهة العقل والآخر مردود إليه، لأنه فرع من فروعه.

فهذا ملخص كلام الشيوخ في هذه الدلالة، وفيها نظر.

قال الشيخ أبو الحسين: وقد كلمت بهذه الدلالة بعض المخالفين فلم يجب فيها بشيء، ثم تبيّن لي بعد ذلك أنها غير لازمة، وتقرير ما ذكره الشيخ أبو الحسين في ذلك هو أن قولنا: كل واحد من الزنج أسود مفهومه نفس مفهوم قولنا: كل الزنج سود، فالمفهومان متفقان، لأن قولنا: كل واحد من الزنج أسود يفيد حصول السواد في كل واحد منهم، وهذا حاصل في المجموع كحصوله في الأفراد من غير تفاوت.

ويزيد ذلك وضوحًا: هو أن قولنا: كل واحد من الزنج أسود لا يفيد في كل واحد منهم حكمًا ينتظم من جملة الأشخاص فضلًا عن أن يقال: إن ذلك هو نفي السواد عن كل واحد منهم، بل إنما يُفيد[1] حلول السواد في كل واحد منهم كما أشرنا إليه، والجملة لا تخالف الأحاد في ذلك بخلاف قولنا: كل واحدة من الحركات لها أول وليس لمجموعها أول، فإن المفهومين متغايران، لأن الغرض بقولنا: كل واحدة من الحركات لها أول، هو أن كل واحدة منها لم تكن حاصلة؛ ثم حصلت، أو أن كل واحدة منها سبقها العدم.

---

(١) (يفد) في النسخة (ج).

والغـرض بقولنا: «إنه ليس لجماعتهـا أول» هو أنها ما انتهت إلىٰ حال لا يوجد قبلها شيء، فإذا تغاير المفهومات لم يكن المثال مطابقًا لما نحن فيه فافترقا.

السـؤال العاشـر: ثـم إنَّا إن سـلمنا أن لهذه الحـوادث الماضية بدايـة فلم قلتم بـأن الأجسـام إذا لـم تنفك منها وجب أن يكـون لها أيضًا بدايـة، فإنه لو وجب في المتلازمين تسـاويهما في الأحكام لزم أن يكون الجوهـر عرَضًا، والعرَض جوهرًا لامتناع انفكاك أحدهما عن الآخر، وهذا محال.

والجـواب: أن الفـرق بينهمـا ظاهر وهو أن الشـيئين إذا تلازمـا وامتنع انفكاك أحدهما عن الآخر كانت مدة أحدهما مساوية لمدة الآخر، فإذا كانت مدة أحدهما لهـا بدايـة وجـب أن يكون مدة الآخـر كذلك، فأما المسـاواة في الجنـس فلا يلزم تسـاويهما فيـه، فلا يلزم مـن تلازمها أن يكـون كل واحد منهما مسـاويًا للآخر في ماهيته وحقيقته، وظهر الفرق.

فهذا تمام التقرير لهذه الطريقة علىٰ ما شرحناه.

الطريقة الثانية: في الدلالة علىٰ حدوث العالَم وهي طريقة التعاند والتقابل:

ومعنىٰ ذلك أنها مشـتملة علىٰ ذكر قضيتين متقابلتين ضدين علىٰ جهة التعاند، وهي في لسان المتكلمين طريقة التقسيم المتردد بين النفي والإثبات، فإنه يلزم من نفي أحدهما[1] إثبات الآخر، ومن إثبات أحدهما[2] نفي الآخر، ولنا في تفسير هذه الطريقة مقامان:

أحدهما: إيرادها علىٰ التمام والكمال.

وثانيهما: إيراد الأسئلة عليها وكيفية الانفصال.

المقام الأول: في إيرادها علىٰ التمام والكمال:

---

(١) +(كان) في النسخة (ب، ج).

(٢) +(كان) في النسخة (ب، ج).

وحاصلها أن نقول: «الجسم لو لم يكن مُحدَثًا لكان قديمًا، لكنه يستحيل أن يكون قديمًا، فيجب أن يكون حادثًا»، فهاتان مقدمتان.

المقدمة الأولىٰ: قولنا: «لو لم يكن الجسم مُحدَثًا لكان قديمًا»، والبرهان القاطع علىٰ هذه المقدمة أنها مترددة بين النفي والإثبات، فلا يمكن دخول واسطة بينهما.

وإنما قلنا: «إنه لا يمكن دخول واسطة بينهما»، فلأن دخول المتوسط بين النفي والإثبات يطرق علينا خللاً في الأمور الضرورية، لأن العلم بأنه لا واسطة بين النفي والإثبات هو من أجلىٰ العلوم الضرورية فلا يمكن إثباته بالدلالة. فثبت بما ذكرنا أن الجسم لو لم يكن قديمًا لكان مُحدَثًا.

وأما المقدمة الثانية: وهو «أنه يستحيل في الجسم أن يكون قديمًا».

فبيانها[1] بمسالك:

المسلك الأول: أن الجسم لو كان قديمًا لوجب أن يكون وجوده سابقًا علىٰ هذه الحوادث سبقًا لا أول له، وهذا محال.

وإنما قلنا: «إن الجسم لو كان قديمًا لكان يجب أن يسبق وجوده علىٰ هذه الحوادث سبقًا لا أول له»، فلأن من حق القديم أن يكون سابقًا علىٰ الحوادث بما لا بداية له بأوقاتٍ غير متناهية، لأن هذا السبق لو كان متناهيًا أو له بداية لكان محدودًا منحصرًا، وهذا يبطل حقيقة التقدم.

وإنما قلنا: «إن هذا محال»، فلما قررناه أولًا من أن الجسم لم يسبق هذه الحوادث فيبطل أن يكون قديمًا بما ذكرناه.

المسلك الثاني: أن الجسم لو كان قديمًا لوجب حصوله في جهة فيما لا أول له لذاته وهذا محال، فيبطل أن يكون قديمًا.

---

(١) (فبيانه) في النسخة (ب، ج).

وإنما قلنا: «إنه لو كان قديمًا لوجب حصوله في جهة فيما لا أول له لذاته»، فلأن تأثير الفاعل فيما لا أول له محال، لأن من حقه أن يكون سابقًا على أثره، ولا حالة قبل الأزل يكون سابقًا فيها، وأما الموجب فهو محال أيضًا إذ لا اختصاص لذلك بشيء دون شيء، فكان يلزم حصول الأجسام في جهة واحدة، وأنه محال، فإذا بطل هذان الأمران لم يكن إسناداً لحصول في الجهة إلا لذاته وهو محال أيضًا لأنه كان يلزم أن تكون الأجسام حاصلة في جهة واحدة وهذا محال أيضًا فبطل[1] أن يكون الجسم قديمًا.

المسلك الثالث: أن الجسم لو كان قديمًا لوجب أن يكون حاصلًا في محاذاة فيما لا أول لذاته، ولو كان الأمر هكذا لوجب أن لا ينفك عنها، ولا يجوز خروجه عنها بحال.

وإنما قلنا: «إنه لو كان قديمًا لوجب أن يكون في محاذاة[2] فيما لا أول له لذاته»، فلما قدمنا من أنه لا يمكن الإشارة إلا إلى ذاته، ولو كان حاصلًا فيها لذاته لوجب ألا ينفك عنها، وقد علمنا ضرورة أنه لا جسم إلا ويمكن خروجه من جهة إلى جهة أخرى، فبطل أن يكون قديمًا، وإذا بطل أن يكون قديمًا ثبت كونه مُحدَثًا، وهو المطلوب.

المقام الثاني: في إيراد الأسئلة على هذه الطريقة وكيفية الانفصال عنها:

وجملتها ثلاثة [أسئلة][3]:

السؤال الأول: يتعلق بالقدح في نظم الدليل وحاصله: أن نظم دليلكم ها هنا صورته لولم يكن العالَم مُحدَثًا؛ لكان قديمًا، ومحال أن يكون قديمًا، فيجب أن يكون حادثًا، وهذا السياق ليس مترددًا بين النفي والإثبات، وإنما هو متردد بين أمرين ثابتين، القدم والحدوث، والمتردد بين الصفات الثبوتية لا يكون حاصرًا،

---

(١) -(فبطل) في النسخة (ج).
(٢) (محاذات) في النسخة (ج).
(٣) -(أسئلة) في النسخة (ب، ج).

لجواز إثبات أمور أُخر غير هذه، بخلاف النفي والإثبات، فإنه لا يمكن إثبات واسطة بينهما، ألا ترىٰ أنك إذا قلت زيد لا يخلو إما أن يكون في الدار أو في السوق، لم يكن هذا حاصرًا لجواز أن يكون في موضع آخر بخلاف زيدٌ لا يخلو إما أن يكون في الدار أم لا؟ فإن هذا لا يكون حصرًا لا محالة، وسياق دليلكم ها هنا مقصور علىٰ ذكر أمرين علىٰ جهة الثبوت، وهما القدم والحدوث، فلهذا لم يكن حاصرًا.

والجواب: أنَّا لا ننكر أن «السبر» إذا لم يكن حاصرًا مترددًا بين النفي والإثبات لم يكن مفيدًا للعلم، وإذا كان مترددًا بين النفي والإثبات كان مفيدًا للعلم، لكنا نقول: إن دليلنا ها هنا متردد بين النفي والإثبات فلهذا كان حاصرًا.

بيانه: أن قولنا: «لو لم يكن العالَم قديمًا لكان مُحدَثًا» معناه: العالَم إما أن يكون لوجوده أول أو لا، فلفظ القدم والثبوت في معنىٰ النفي والإثبات فلهذا كان حاصرًا كما قلناه.

السؤال الثاني: متعلق بمقصود الدلالة وهو أن العالَم لو كان مُحدَثًا لكان حدوثه لا يخلو إما أن يكون عين ذاته أو أمرًا زائدًا علىٰ ذاته. **والأول**: باطل، لأنه لو كان هو عين[1] ذاته للزم أن يكون من علم أن يكون عالِمًا بحدوثه، وأنه محال بالضرورة. **والثاني**: أيضًا باطل، لأن ذلك الزائد إن كان حادثًا لزم التسلسل، وإن كان قديمًا لزم أن يكون حدوث الحادث حاصلًا بأمرٍ قديم، وهو محال، وإذا بطل أن يكون مُحدَثًا ثبت: أنه قديم، وفاءً بطريقة التقسيم المتردد بين النفي والإثبات كما زعمتم.

والجواب: **أن** حدوث الحادث هو نفس ذاته، لأن[2] المُحدَث هو الموجود الذي سبقه عدم الوجود عندنا هو نفس الموجود كما سنقرره في موضعه إن شاء الله تعالىٰ.

---

(١) (غير) في النسخة (ج).

(٢) (لين) في النسخة (ب، ج).

قولـه: «لـو كان الحدوث هـو نفس ذاته للـزم فيمن علـم ذاته أن يكـون عالِمًا بحدوثه»، وهذا باطل.

قلنا: معنىٰ المُحدَث هو الموجود الذي سبقه عدم، ومن الجائز أن يكون العالِم بالوجـود الحاصل جاهلًا بالعدم السـابق، فلهـذا أمكن في العالِـم أن يكون عالِمًا بالذات جاهلًا بالحدوث.

السـؤال الثالث: كيـف تدّعون العلم الضروري في سـياق دليلكم بأن شـيئًا من الحقائق لا يجوز خلوه عن النفي والإثبات، وقد وجدنا بعض الحقائق خاليًا عنها.

بيانـه: أنّـا إذا قلنـا: الوجود لا يخلو حاله في نفسـه إما أن يكـون موجودًا أو لا، والقسمان باطلان.

أما بطلان القسـم الأول: فلأن الوجود لو كان لـه وجود للزم أن يكون لوجوده أيضًا وجود، فيلزم التسلسل إلىٰ غير غاية، وهو محال.

وأما بطلان القسـم الثاني: فلأنه لو كان ليس للوجود وجود، لصدق عليه قولنا: إن الوجود ليس بموجود، وهذه مناقضة ظاهرة، وهو باطل. فثبت ما قلناه: وهو أن بعض الحقائق(١) خاليًا عن النفي والإثبات.

والجواب: **أن** هذا تشكيك فيما هو معلوم بالضرورة فلا يستحق جوابًا، يوضح هذا أن العلم بكون الحقائق لا تخلو عن النفي والإثبات هو [علم](٢) أوليّ بديهي لا يمكن إنكاره.

فهـذا السـؤال وأمثاله من شـكوكات أصحاب السفسـطة في العلـوم الضرورية والمعارف البديهية الأولية، فلا يُقبل، ويُرد علىٰ قائله.

فهذا تمام القول في هذه الطريقة، وبالله التوفيق.

---

(١) (الحايق) في النسخة (ج).
(٢) -(علم) في النسخة (ب، ج).

الطريقة الثالثة: في الدلالة علىٰ حدوث العالَم:

وهي طريقة الإمكان: ونعني بالإمكان جواز أن يحصل وجواز ألا يحصل.

واعلم أن حقيقة الإمكان من الأمور الإضافية، ولفظه يطلق ويراد به وجهان:

أحدهما: عام: وهو نفي الاستحالة: فيقال: في الشيء بأنه ممكن بمعنىٰ: أنه لا يستحيل حصوله، وهذا يندرج تحته الواجب والجائز، لأن كل واحد منهما لا يستحيل حصوله.

وثانيهما: خاص: وهو ما يجوز وقوعه ويجوز ألا يقع: وهذا كتأثير الفاعل في كل ما يفعله، فإن هذا خاص للفاعل فلا يندرج تحته الواجب.

فإذا عرفت هذا قلنا: في تقرير[1] هذه الطريقة مقامان: **أحدهما:** في إيرادها علىٰ التمام والكمال. **وثانيهما:** في إيراد الأسئلة وكيفية الانفصال.

المقام الأول: في إيرادها علىٰ التمام:

وحاصلها: أن نقول: في توجيهها العالَم ممكن، والممكن حادث، فالعالَم حادث. فهاتان مقدمتان لا بد من كشفهما:

المقدمة الأولىٰ: قولنا: العالَم ممكن.

وبيانه: أنَّا قد دللنا فيما تقدم علىٰ أن الكائنية أمر زائد علىٰ الجسم، فإذا تقرر هذا، فنقول: الجسم والكائنية أمران متلازمان تلازمًا ظاهرًا بحيث لا يجوز انفكاك أحدهما عن الآخر، وليس أحدهما علة في وجود الآخر، أما أن الجسم ليس إلا في الكائنية فلأنه لو كان علة فيهما للزم أن يكون الجسم حاصلًا في جميع الجهات، إذ لا مخصص بالإيجاب لذاته في جهة دون جهة، وأما أن الكائنية ليست بعلة

---

(١) (تقدير) في النسخة (ج).

في وجـود الجسـم، فالأمر فيه ظاهر لا يحتاج فيه إلىٰ كشـف، فلم يبـقَ التلازم إلا لأجـل احتياج أحدهما إلىٰ الآخر، ونحـن نعلم علمًا ضروريًا احتياج الجوهر إلىٰ الكائنيـة علىٰ حدٍ لو قدّرنا ارتفاعها عنه لوجب عدم الجسـم، فكل ما كان كذلك؛ كان ممكنًا لذاته، بمعنىٰ أنه لو لا وجود الغير؛ لما وجد كما قررناه.

فثبت: أن الأجسام كلها ممكنة لذاتها، والأعراض المحتاجة إليها أولىٰ بالإمكان أيضًا، فثبت: أن العالَم كله ممكن بالمعنىٰ الذي ذكرناه، ثم إن للمتكلمين طُرقًا في بيان كون العالَم ممكنًا أغفلنا ذكرها في كتابنا هذا لطولها وانتشـارها، والمعتمد في بيان إمكانه ما ذكرناه هاهنا.

وأما المقدمة الثانية: وهو أن الممكن حادث:

فهـو أن الممكن لا يترجـح بأحد طرفيه علىٰ الآخر إلا لمؤثـر، ثم ذلك المؤثر يسـتحيل أن يكون موجبًا، لأن الموجب لا يختص تأثيره بجسم دون جسم، فكان يلزم أن تكون الأجسـام كلها بصفةٍ واحدة، أو يكون الجسـم الواحد حاصلًا علىٰ جميـع الصفات، وهـو محال، وسـيأتي تقريره في إثبـات الصانع، فبطـل أن يكون المؤثـر موجبًا، وإذا بطل الموجب ثبـت المختار، وكل ما كان فعلًا لفاعل مختار؛ فهو مُحدَث، فالعالَم مُحدَث.

المقام الثاني: في إيراد الأسئلة علىٰ هذه الطريقة والانفصال عنها:

وجملتها خمسة:

السؤال الأول: أنَّا نقول: لا نسلم أن العالَم ممكن بمعنىٰ أنه محتاج إلىٰ الكائنية.

وبيانه: أنه لو احتاج إلىٰ الكائنية علىٰ وجهٍ لو قدرنا ارتفاعها لوجب عدم الجسم، وقد ثبت أن الكائنية محتاجة في وجودها إلىٰ الجسم علىٰ وجهٍ لو لا وجود الجسم لكانت معدومة، للزم الدور، وأنه محال.

والجـواب: **أن** حاجة كل واحد منهما إلىٰ صاحبه ليس في وجهٍ واحدٍ حتىٰ يلزم الدور، بل الحاجة في وجهين.

بيانـه: أن حاجة الكون إلىٰ الجوهر في وجوده، وحاجة الجوهر إلىٰ الكون ليس في وجوده، بل في حصوله في الحيز، ومع هذا الاختلاف في الحاجة لا يلزم الدور.

اعلـم أن مذهـب المتكلمين أن بين الجوهـر والكون تـلازم التضمين، ومعنىٰ التضميـن عندهـم: أن كل واحد منهما مقـرون وجوده بوجود الآخـر علىٰ حدٍ لا يمكن الانفصال، وهذا الكلام بعينه راجع إلىٰ التحقيق الذي ذكرناه.

السـؤال الثـاني: ثم إنَّا إن سـلمنا أن العالَم في نفسـه ممكن، فلِمَ قلتـم: إنه لا بد له في وجوده من سـبب، وما أنكرتم أن يكون وجوده لا عن سـبب، فيسـتغني عن المرجح، ومع هذا الاحتمال لا يمكن القطع بحضور المؤثر، ودعوىٰ الضرورة في هذا محال، فإنَّا إذا عرضنا هذه القضية علىٰ العقول، وعرضنا قولنا: الواحد نصف الاثنين، لم نجد القضية الأولىٰ في قوة القضية الثانية.

والجـواب: **أن** العلم بترجيح أحد الجائزين لأمر لا يشـك فيـه عاقل، فإنَّا نعلم بالضرورة من غير مدافعة أن الممكن إذا كان جائز الوجود وجائز العدم، فإنَّا نعلم علمًا ضروريًا أنه لا يترجح وجوده علىٰ عدمه إلا لمرجح، يوضح هذا أنَّا لو فرضنا إنسانًا سليم العقل لم يمارس شيئًا من هذه المجادلات دخل بريّة فلم يرَ فيها عمارةً أصلًا، ثم دخلها مرة أخرىٰ فوجد فيها قصرًا مشيدًا وعمارةً بديعة، فإنه يضطر إلىٰ العلم بوجود بَانٍ وصانعٍ لها.

قولـه: «إنَّا إذا عرضنا علىٰ العقل أن الواحد نصف الاثنين، وعرضنا هذا وجدنا العقل يحكم بأن القضية الأولىٰ أظهر من الثانية».

قلنا: هذا ممنوع، بل هما مستويان في كونهما معلومين بالضرورة، ثم ولو سلمنا أن أحدهما أجلىٰ من الآخر، فلا يلزم من كون الأول أجلىٰ ألا يكون هذا جليًا، وذلك لأن العلوم الضرورية متفاوتة في الجلاء والخفاء، ثم لا يخرجها ذلك عن كونها ضرورية كما أن العلوم النظرية متفاوتة في الخفاء، ولا يخرجها ذلك عن كونها نظرية، فثبت أنه لا بد من سبب ومرجح.

السؤال الثالث: ثم إنَّا إن سلمنا أنه لا بد من مؤثر، فلِمَ قلتم: إنه لا بد من أن يكون أمرًا ثبوتيًا وجوديًا، ولِمَ لا يجوز أن يكون أمرًا عدميًا.

ولا يمكن أن يقال: المؤثر لا بد أن يكون مميزًا عما ليس بمؤثر، والتميز من خاصية الوجود، فإذا كان المؤثر لا بد من تميزه فلا بد من وجوده.

لأنَّا نقول: الأمور العدمية متميزة في أنفسها وحقائقها، ألا ترىٰ أن عدم السبب وعدم الشرط يقتضيان عدم المسبب وعدم المشروط، وغيرهما ما ليس بسبب ولا شرط لا يقتضي ذلك، فتبين بما ذكرناه أن الأمور العدمية لها في أنفسها تميز واختصاص، فلا يمتنع أن تكون مؤثرة في الأمور الجائزة.

والجواب: **أن** كل عاقل يعلم بالضرورة استحالة إسناد هذه الأمور الثابتة إلىٰ الأمور العدمية، وكيف لا؟ ولا فرق في العقول بين إسناد هذه التأثيرات إلىٰ أمور عدمية، وبين إسنادها لا إلىٰ مؤثر، فإنَّا لا نجد فرقًا بين: «نفي المؤثر» وبين «مؤثر هو نفي»، فبطل ما توهموه.

السؤال الرابع: ثم إنَّا إن سلمنا أن المؤثر يستحيل أن يكون أمرًا عدميًا، فلِمَ قلتم: إنه لا بد أن يكون مختارًا ولم لا يجوز أن يكون موجبًا، فإن انقسام المؤثر ثابت في العقل إلىٰ موجب ومختار، فلا يمكن القطع بكون المؤثر فاعلًا مختارًا إلا بعد بطلان الموجب.

والجواب: أن المؤثر فيه لو كان موجبًا لكان يجب أن تكون الأجسام كلها بصفة واحدة على حدٍ واحدٍ، وكان يجب حصولها في حيّز واحدٍ، وجهةٍ واحدة، وهذا محال.

وإنما قلنا: هذا لأن الموجب في نفسه إذا كان حقيقة واحدة لم يختلف أثره، وكان الصادر عنه تأثيرات على صفة واحدة.

السؤال الخامس: ثم إنَّا إن سلمنا أن المؤثر فيه فاعلًا مختارًا، فلِمَ قلتم: بأن كل ما أثر فيه الفاعل فهو مُحدَث بمعنى أنه سبقه عدم، وما المانع من أن يكون الفعل حاصلًا مع فاعله من غير تقدّم عدم؟ كما تزعمه الفلاسفة من أن القديم الواجب الوجود يجوز أن يكون مؤثرًا في القديم الممكن الوجود، وأن تقدم العدم لا اعتبار به في التأثير.

والجواب: أن الفرق بين تأثير الفاعل وتأثير الموجب ضروري، وهذا الفرق لا يعقل إلا بشريطة التقدم، وكونه سابقًا على وجوده ليعقل إخراجه له من العدم إلى الوجود، فلا بد من سبق التقدم في كل ما سبقه عدم، فهو المُحدَث بعينه، لأن ماهية الحادث ليس إلا الموجود بعد العدم وسيأتي تمام هذا التقرير على الفلاسفة في إثبات الصانع، وتزييف طريقهم في إثبات واجب الوجود.

فهذا هو الكلام في هذه الطرق، والحمد لله رب العالمين.

وإذ قد فرغنا من تحرير البراهين اليقينية على حدوث الأجسام، فلنردفها بذكر المسالك الفاسدة التي يستعملها المتكلمون في إثبات حدوث الأجسام بعون الله.

القسم الثاني: في ذكر المسالك الفاسدة على إثبات الحدوث.

اعلم أن للمتكلمين طرقًا[1] يستعملونها في إثبات حدوث الأجسام ركيكة غير

---

(١) (طريقا) في النسخة (ب، ج).

موصلة إلىٰ اليقين، ونحن نوردها واحدة واحدة ونُبين فسادها وركتها، **وجملتها طرق ثلاث:**

الطريق الأول: الدلالة المعتمدة لأكثر المتكلمين من أصحاب أبي هاشم وغيرهم، ونحن نذكر دلالتهم مستوفاة، ونقرر قواعدها بأقصىٰ الإمكان، ثم نأتي علىٰ كل قاعدة من قواعدها بما يليق به من الاعتراض[1] بكلامٍ ملخصٍ وجيزٍ، ونختار في إيرادها ما ذكره قاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد في كتابه «المغني» فإنه بالغ في إيرادها، وجعلها علىٰ مراتب أربع.

المرتبة الأولىٰ: في إثبات المعاني التي هي الاجتماع والافتراق، والحركة والسكون:

وتحريرها: أن الجسم حصل مجتمعًا مع جواز ألا يحصل مجتمعًا، والحال واحد والشرط واحد، فلا بد من أمر لمكانه حصل علىٰ إحداهما[2] دون الأخرىٰ، وليس ذلك إلا وجود معنىً كما نقوله.

وإنما قلنا: «إن الجسم حصل مجتمعًا مع جواز ألا يحصل مجتمعًا»، فلأن هذا الحكم معلوم بالضرورة في الأجسام التي شاهدناها، فأما الأجسام الغائبة فنعلم ذلك بالرد إلىٰ هذه الحاضرة، لأنه إنما وجب في هذه الحاضرة لتحيزها، والتحيز ثابت في جميع الأجسام الغائبة، فيجب ثبوت هذا الحكم فيها.

وإنما قلنا: «إن الحال واحدة، والشرط واحد»، فنعني بـ«الحال» الصفة المصححة لهذين الضدين؛ أعني الاجتماع والافتراق، ونعني بـ«الشرط»: شرط الحال، وهو الوجود، فإنه حاصل في حال اجتماعه وافتراقه علىٰ سواء.

---

(١) (الاعترارض) في النسخة (ب).

(٢) (احديهما) في النسخة (ب، ج).

وإنمـا قلنـا: «إنـه[١] لا بد من أمـر ومخصص»، فلأن الجسـم إذا جـازت عليه صفتـان، ثم خرجت إحداهما مـن الجواز إلىٰ الوجـوب، والأخرىٰ من الوجوب إلـىٰ الاسـتحالة، فإنَّا نعلم أنه لا بـد من أمرٍ مخصص، وقالوا: إن هـذا يُعلم بأدنىٰ تأمل لوضوحه وجلائه.

وإنما قلنا: «إن ذلك الأمر ليس إلا وجود معنىٰ»، فلأن سائر الأقسام كلها باطلة، لا يشـبه الحـال فيها، والذي يشـتبه الحال فيـه ليس إلا أن يكون تحركه وسـكونه بالفاعل، ولا يجوز أن يكون ذلك أثرًا للفاعل لوجوه خمسة:

أولها: أنَّا لو قدرنا علىٰ جعل الجسم كائنًا في جهة من غير واسطة معنىً، لقدرنا علىٰ ذات الجسم، والقدرة علىٰ ذات الجسم محال، فالقدرة علىٰ جعله علىٰ صفة من دون معنىٰ محال أيضًا.

وإنما قلنا: «إنَّا لو قدرنا علىٰ جعل الجسم علىٰ صفة من دون معنىٰ لقدرنا علىٰ ذات الجسـم»، فلأنَّا لما قدرنا علىٰ أن نجعل الـكلام علىٰ صفة من الصفات التي تقـع عليها نحو كونه خبرًا وأمرًا، قدرنا علىٰ ذات الـكلام، فعلمنا حينئذٍ أنه لا علة لاقتدارنا علىٰ ذات الكلام إلا لأجل اقتدارنا علىٰ صفة من صفاته.

فثبت أن الاقتدار علىٰ الكائنية من غير واسـطة معنىً لا يتحقق إلا عند الاقتدار علىٰ الجسم. **فإذا ثبت هذا فنقول**: المعلوم بالضرورة أنَّا لا نقدر علىٰ الجسم، وإذا لم نقدر عليه لم نقدر علىٰ الكائنية.

وثانيها: أنَّا لو قدرنا علىٰ جعل الذات علىٰ صفة من الصفات، لقدرنا علىٰ سائر أوصافهـا، فلو قدرنا علىٰ صفـة الكائنية من دون معنىٰ لقدرنا علىٰ سـائر أوصاف الجسـم من نحو[٢] كونه بيـض وأحمر وحلوًا ومُرًا، والقـدرة علىٰ هذه الأوصاف محال، فالقدرة علىٰ الكائنية من دون معنىٰ يكون محالًا أيضًا.

---

(١) +(انه) مكررة في النسخة (ج). (٢) -(نحو) في النسخة (ج).

وإنما قلنا: «إن القدرة علىٰ جعل الذات علىٰ صفة توجب القدرة علىٰ سائر الأوصاف»، فلأنَّا لما قدرنا علىٰ جعل الكلام خبرًا أمكننا أن نجعله علىٰ سائر أوصافه ولا علة لذلك إلا اقتدارنا علىٰ صفة من صفاته.

وإنما قلنا: «إن الاقتدار علىٰ جعله علىٰ سائر أوصافه محال، فهذا معلوم بالضرورة أن الواحد منَّا لا يقدر علىٰ أن يجعله أسود وأبيض، وحلوًا ومُرًا، فلما استحال هذا؛ علمنا استحالة اقتدارنا علىٰ الكائنية.

وثالثها: أن القادر منَّا يقدر علىٰ تحريك الخفيف دون الثقيل مع استوائهما في صحة التحريك، فلولا أن القادر لا يتأتىٰ منه التحريك، إلا بواسطة معنىً هو الكون؛ فيحتاج في تحريك الثقيل إلىٰ معانٍ كثيرة لا يقدر عليها الضعيف، وإلا لما وجد التفاوت بينهما.

ورابعها: أن صفة الكائنية يصح فيها التزايد، وما صح فيه التزايد لم يكن بالفاعل.

وإنما قلنا: «إن صفة الكائنية يصح فيها التزايد»، فلأن القوي إذا وضع يده علىٰ جسم واستفرغ وسعه في تسكينه لم يقدر الضعيف علىٰ تحريكه، ومتىٰ لم يستفرغ وسعه وجهده أمكنه تحريكه، فعلمنا أنه رام في الأول أكثر مما رامه في الثاني، وهذا معنىٰ التزايد.

وإنما قلنا: «إن كل ما صح فيه التزايد استحال أن يكون بالفاعل»، فلأن تأثير الفاعل كتأثير العلة، ثم العلة لا تؤثر إلا في معلول واحد، فهكذا الفاعل لا يؤثر في أكثر من صفة واحدة.

وخامسها: الكائنية تثبت في حال بقاء الجوهر وما ثبت حال بقاء الجوهر استحال تعليقه بالفاعل.

وإنما قلنا: «إن الكائنية تثبت حال بقاء الجوهر»، فهذا ظاهر في جميع الأجسام كلها، فإنها في حال بقائها.

وإنما قلنا: «إن ما[١] كان أثرًا للفاعل استحال حصوله في حال البقا»ء، ألا ترىٰ أن الحُسن والقبح لما كانا بالفاعل اختصا بحالة الحدوث.

فهذا ملخص ما يذكرونه في نصرة هذه الطريقة في إثبات المعاني.

والكلام علىٰ ما ذكروه في هذه المرتبة يتعقل بفصول ثلاثة:

أحدها: الكلام عليهم في توجيه استدلالهم.

وثانيها: الكلام عليهم في بطلان كونها ليست متعلقة بالفاعل.

وثالثها: في[٢] بطلان هذه المعاني.



(١) (انما) في النسخة (ب، ج).

(٢) -(في) في النسخة (ج).

الفصل الأول
في الكلام على توجيه استدلالهم

وحاصل كلامهم في توجيه الاستدلال أن الجوهر حصل في جهة مع جواز ألا يحصل فيها، والحال واحدة، والشرط واحد، فلا بد من أمرٍ ومخصص، فهذا محصول كلامهم في التوجيه.

فنقول: هذا التوجيه لا يمكن تمشيته على أصولكم بدليل صورٍ ثلاثٍ.

الصورة الأولى: أنهم زعموا أن القادر مع تساوي دواعيه إلى الشيء وضده قد يفعل أحدهما من دون الآخر لا لمرجح ومخصص، وقالوا: أيضًا أن الهارب من السبع إذا عرَضَ له طريقان متساويان من جميع الوجوه، فإنه لا بد أن يختار إحداهما[1] دون الأخرى لا لمرجح، وزعموا أن العلم بهذا ضروري.

الصورة الثانية: زعموا أن العرض[2] يختص بمحل دون غيره من سائر المحال مع أن المصحح لحلوله في كل محلٍ هو التحيّز، والتحيز حاصل في جميع الأجسام، ثم اختص بهذا المحل مع صحة حلوله في غيره لا لأمرٍ ومخصص[3].

الصورة الثالثة[4]: قالوا: إن مقدورات القدر يختص كل واحد منها بالوجود في وقت معين ولا يوجد قبله ولا بعده لا لأمرٍ ومخصص.

فإذا تقررت هذه الجملة قلنا: إذا جاز في هذه الصور كلها ترجيح أحد الجائزين على الآخر لا لأمرٍ فلِمَ لا يجوز أن يختص الجسم بجهةٍ دون جهة من دون أمرٍ ومؤثر.

---

(١) (احديهما) في النسخة (ب)، (احدهما) في (ج).

(٢) (الغرض) في النسخة (ب).

(٣) كتب الناسخ في الهامش (يقال: قد اختلفوا في جواز ذلك، وهو وراد في مواضع كثيرة، وقد قالوا: أيضًا أن اختيار الفاعل مخصص في جعل الصفة في محل ومرجح لأحد الجائزين كما هو محقق في اللطف، وأجاب به الرازي أيضًا في الأربعين في ترجيح فعل أحد الجائزين المستويين) في النسخة (ج).

(٤) (الثانية) في النسخة (ب، ج).

لا يقال: إن هذه الأحكام كلها لا تعلل لأنَّا بأي شيء عللناها بطل؛ بخلاف تحرك الجسم من جهة إلىٰ جهة فإنه يجب تعليله كما تقدم، فلهذا أوجبنا تعليله كما قررناه بأمر ومخصص.

لأنَّا نقول: قد ثبت أن هذه الأحكام عندكم غير معللة، فليت شعري هل منعتموها من التعليل مع قيام طريقة التعليل فيها أو مع عدمها.

فإن قالوا: بل مع انتفائها عنها.

قلنا: قد أظهرنا بما سلف أن طريقة التعليل حاصلة في هذه الصورة التي أوردناها.

وإن قالوا: مع قيامها.

قلنا: فقد بطلت طريقتكم لأنها حاصلة ومع ذلك فإن الحكم لا يعلل.

لا يقال: إن المعيار الصادق والتفصيل الفارق عندنا فيما يعلل وما لا يعلل هو أن نعرض الحكم علىٰ وجوه التعليل، فإن قبلها عرفنا أنه معلل، وإن لم يقبل واحد منها عرفنا أنه غير معلل.

وحاصل الأمر فيه راجع إلىٰ أن الأحكام يجوز تعليلها ما لم يمنع مانع من تعليلها، وهذه الصور قد منع من تعليلها مانع، فعرفنا أنها غير معللة بخلاف تحرك الجسم من جهة إلىٰ جهة، فلم يمنع منه مانع، فعرفنا حينئذ أنه معلل بما ذكرناه.

لأنَّا نقول: هذا خطأ فإنَّا نعلم أن العقول توجبه وقاضية بوجوب تعليل الأحكام من غير شرط، فإنَّا نعلم بالضرورة أن الحكم بالضرورة متىٰ حصل بعد أن لم يكن، فلا بد له من مؤثر من غير التفات إلىٰ شرط، وهذه قضية مقررة في بداهة[1] العقول.

فهذا ما أردنا تقريره عليهم في توجيه الاستدلال[2] فيها.



(١) (بداية) في النسخة (ب، ج).

(٢) (الاستدال) في النسخة (ج).

الفصل الثاني
في بطلان استدلالهم على أن الكائنية لا تكون أثرًا للفاعل

فنقول: أما ما ذكروه أولًا: فلا نسلم أن القادر علىٰ جعل الذات علىٰ صفة لا بد أن يكون قادرًا علىٰ إيجاد تلك الذات وعلىٰ أن يجعلها علىٰ سائر أوصافها، فما دليلهم علىٰ ذلك؟ فأما التمثيل بالكلام فاعلم أنهم يستنبطون من الكلام حكمين:

أحدهما: أن الواحد منَّا لو قدر علىٰ الكائنية من دون معنىٰ لقدر علىٰ ذات الجسم.

وثانيهما: أنَّا لو قدرنا علىٰ الكائنية من دون إيجاد معنىً لقدرنا علىٰ سائر أوصاف الجسم من كونه حلوًا وحامضًا وأسود وأبيض، وعمدتهم في هذين الوجهين كليهما بما هو الكلام.

والجواب: لهم فيها يجري علىٰ منهجين:

المنهج الأول: من حيث الإجمال: فنقول: التعويل علىٰ مجرد الوجود في تقرير القواعد الكلية خطأ، وخروج عما يقتضيه العقل فيما يوجد فيه صور متعددة، وتكثر شواهده، فما ظنك بقاعدة لا يوجد لها من الشواهد إلا صورة واحدة، فمن أين يلزم إذا ثبت حكم في صورة واحدة أن يثبت في سائر الأشياء، ولهذا وقع التشنيع علىٰ الملاحدة -لعنهم الله- في قولهم: إنَّا ما رأينا بيضة إلا من دجاجة، ولا دجاجة إلا من بيضة[1] لما كان تعويلهم في هذه القضية علىٰ مجرد الوجود، فإذا كان خطأهم ظاهرًا في هذه الدعوىٰ مع كثرة ما يحصل فيها من الشواهد، فكيف حال من لم يشهد لدلالته إلا مثال واحد وصورة مفردة وليس معهم في تقرير هذه القاعدة إلا الكلام، فإنه معتمدهم في المسألة، وعليه تعويلهم. فهذا ما يتوجه عليهم من حيث الإجمال.

---

(١) راجع المعتمد، الخوارزمي، ص ١٦٠.

المنهج الثاني: من حيث التفصيل: ويشتمل علىٰ مسالك خمسة:

المسلك الأول: المنع: وحاصله: أنَّا لا نسلم أن للكلام بكونه أمرًا أو خبرًا، صفةً أو حكمًا حتىٰ يقال: إن قدرتنا علىٰ جعل الكلام علىٰ هذه الصفة أو الحكم علة لاقتدارنا علىٰ أصول الكلام، فما برهانكم علىٰ ذلك؟ ولا سبيل علىٰ تحصيله بدليل قوي.

لا يقال: إن مجرد هذه الصيغة قد يقع ولا تكون خبرًا، بأن توجد من جهة الساهي والنائم، وقد توجد وتكون خبرًا عن زيد دون عمرو، فعلمنا أنه لا بد أن يكون للكلام بكونه خبرًا صفة وحكم يتميز بها عن حاله إذا لم يكن خبرًا.

لأنَّا نقول: لِمَ لا يجوز أن يقال: إن التميز هذا راجع إلىٰ مجرد إيقاع الصيغة لغرض مخصوص، فبحسب تلك الدواعي اختلاف الأحكام، وإذا كان هذا الأمر كافيًا في التمييز فلا حاجة إلىٰ إثبات حكم أو صفة يقع بها التمييز.

المسلك الثاني: ثم إنَّا إن سلمنا أن ما ذكرتموه يدل علىٰ صفة وحكم للكلام، ولكن متىٰ يلزم من اقتدارنا علىٰ الصفة اقتدارنا علىٰ الذات إذا جعلنا اقتدارنا علىٰ جعل الكلام علىٰ صفة معلول اقتدارنا علىٰ أصل الكلام أم[1] إذا جعلناه علةً ممنوع من وجه، مسلم من وجه.

بيانه: أنَّا إذا جعلنا اقتدارنا علىٰ الصفة علةً لاقتدارنا علىٰ الذات، لزم من حصول الاقتدار علىٰ الصفة الاقتدار علىٰ الذات، لأنه مهما حصلت العلة فلا بد لا محالة من حصول المعلول. أما إذا جعلنا اقتدارنا علىٰ الذات علة لاقتدارنا علىٰ الصفة، فإنه لا يلزم من حصول اقتدارنا علىٰ الصفة اقتدارنا علىٰ الذات، لأن مثل المعلول يجوز حصوله بعلة أخرىٰ غير تلك العلة، ألا ترىٰ[2] إلىٰ القبيح؛ فإنه حكم واحد وهو تارة يعلل بكون الفعل ظلمًا، وتارة بكونه جهلًا، ومرة بكونه كذبًا، وإذا كان

(١) -(أم) في النسخة (ج).

(٢) (ترا) في النسخة (ج).

الأمر هكذا، فلِمَ قلتم: إن الحق هو الأول دون الثاني، بل الثاني هو الأقرب إلىٰ العقل، لأن الذات هي أصل للصفة، فجعل القدرة علىٰ الأصل علة القدرة علىٰ التبع أولىٰ من العكس.

المسلك الثالث: ثم إنَّا إن سلمنا أن الاقتدار علىٰ جعل الكلام صفة علة الاقتدار علىٰ أصل الكلام، فلِمَ قلتم: إنه يلزم من الاقتدار علىٰ الكائنية الاقتدار علىٰ الكائن.

بيانه: أن صفة الخبرية مخالفة لصفة الكائنية وذات الكلام مخالفة لذات الجسم لا محالة، والقُدرة علىٰ هذه الأمور مختلفة، لأن القُدَر عندهم مختلفة، وإذا كان الأمر هكذا فلا يلزم من كون الشيء علة لشيء آخر كون ثالث يخالف للثاني، لا سيما والقُدَر عندكم مختلفة ليس لها بكونها قدرًا صفة تجمعها بل وقوع اسم القُدر عليها بالاشتراك كوقوع اسم الغير علىٰ مسمياتها.

المسلك الرابع: ثم إنَّا إن سلمنا ما ذكرتموه لكن الفرق بين صفة الخبرية وصفة الكائنية ظاهر، فإن الخبرية وجه لا يقع عليها الكلام إلا حال حدوثه، فلا جرم كان القادر علىٰ إيقاعه علىٰ ذلك الوجه لا بد أن يكون قادرًا علىٰ إحداثه. وأما الكائنية فهي صفة للجوهر لا يتوقف حصولها له علىٰ حدوثه، بل هي حاصلة له في حال بقائه وحدوثه، فلا يلزم من الاقتدار عليها الاقتدار علىٰ أصل الجوهر.

المسلك الخامس: ثم إنَّا إن سلمنا ما ذكرتموه من ثبوت هذه الصفة للخبر، ولكن ها هنا ما يدل علىٰ القول بفسادها وبطلانها وهو أن الخبرية لو كانت صفة كما قلتم لكان لا يخلو حالها: إما أن تكون ثابتة لكل واحد من أحاد الحروف أو تكون ثابتة لمجموعها.

والأول: باطل، لأنها لو كانت ثابتة لكل واحد من أحاد الحروف للزم أن يكون كل حرف من حروف الكلمة خبرًا، وهو محال.

والثاني: باطل لوجهين: أما أولًا: فكان يلزم انقسام هذه الصفة بين أحاد الحروف. وأما ثانيًا: فلأنه لا وجود للمجموع من هذه الحروف، بل ليس الموجود منها إلا حرف واحد، وما لا يكون له وجود فلا اعتبار به(١).

فهذه جملة ما يقال عليهم إذا تعلقوا بالكلام من الوجهين اللذين ذكرناهما قد جمعناه هاهنا.

وأما ما ذكرتموه ثالثًا: من أن القادر منا(٢) يحتاج في رفع الثقيل إلىٰ مدافعات كثيرة إلىٰ جهة العلو تزيد علىٰ مدافعات الثقيل إلىٰ السفل، فلولا إيجاد معانٍ لما صح ذلك.

والجواب عنه من وجهين: أما أولًا: فتلك المدافعات ليست عبارة عن الأكوان وإنما هي اعتمادات(٣) ولا نزاع فيها. وأما ثانيًا: فلِمَ لا يجوز أن يكون التفاوت بين القوي والضعيف راجع إلىٰ مجرد البنية من الحصافة والشدة في القوىٰ والرخاوة واللين من غير حاجة إلىٰ زيادة المعاني ونقصانها كما زعموه(٤).

وأما ما ذكروه رابعًا: وهو أن الكائنية يصح فيها التزايد ولو كانت بالفاعل لما صح فيها التزايد.

والجواب عنه: أنَّا لا نسلم أن الكائنية مما يقبل التزايد.

بيانه: أنَّا نعني بالكائنية هو حصول الجوهر في الحيز، ونحن نعلم بالضرورة أن حصول جوهر في حيّز لا يزيد علىٰ حصوله في حيّز آخر.

---

(١) كتب أمامها في الهامش (قد أجيب عن ذلك بما فيه كفاية) في النسخة (ج).

(٢) (متىٰ) في النسخة (ج).

(٣) كتب الناسخ أمامها في الهامش: (تعني أنَّا نحتاج في رفع الثقيل إلىٰ اعتمادات أخر يوجدها الواحد منا، يقال: أبا الحسين لا يثبت الاعتمادات وأنه في الغالب تبع له) في النسخة (ج).

(٤) (زعمه) في النسخة (ج).

قولـه: «القوي إذا اسـتفرغ وسـعه في تسـكين الجسـم لـم يقـدر الضعيف علىٰ تحريكه، وهذا هو التزايد بعينه».

قلنا: إنما وجب ذلك لأن القويّ إذا استفرغ وسعه ازدادت المدافعات من جهته إلىٰ خـلاف الجهة التي يروم الضعيـف تحريكه إليها، وهـذه المدافعات مما يقبل التزايد، وهي مما لا نزاع فيها، وإنما الشأن كله في الأكوان أنفسها.

قولـه: «العلة مما لا تؤثر إلا معلول واحد فيجـب في الفاعل ألا يؤثر في أكثر من صفة واحدة».

قلنـا: هذا خطأ فـإن الفاعل ليس حاله كحـال العلة في التأثير، فـإن العلة موجبة لذاتهـا، فلو أثـرت في أكثر من صفة واحدة لـزم تعديها إلىٰ غير غايـة، وليس هكذا الفاعل، فافترقا.

وأما ما ذكروه خامسًـا: وهو أن الكائنية تثبت حال بقاء الجوهر وما كان بالفاعل استحال حصوله في حال البقاء كالحسن والقبح.

والجواب عنه من وجهين:

أما أولًا: فنقول: إن عنيتم بالقبح والحُسـن نفس اسـتحقاق المدح والذم، فهذا لا يكون بالفاعل، لأن كل ما كان أثرًا للفاعل أمكنه أن يفعله، وألا يفعله، وليس هذا حال الاسـتحقاقين، فإنهمـا لا يتعلقان بالفاعـل باتفاق، وإن عنيتم به وجه القبح والحُسـن فهو في نفسـه علىٰ قسـمين: **أحدهما**: ما يكون راجعًا إلىٰ الفعل نفسـه، وهذا كوقوع الاعتقـاد جهـلًا، ووقوع الضـرر ظلمًا، فإن هذه الأمـور وجه قبحها أمـر يختصها في نفسها. **وثانيها**: أن يكون القبح لا لأمرٍ يعود إلىٰ الفعل نفسه بل لما يرجع إلىٰ أغراض الفاعل من نحو السجود للصنم، فإنه إنما قبح لأنه قصد به تعظيم الصنم، فهذه وجوه القبح محصورة علىٰ هذا التقسيم، وكلها غير واقعة بالفاعل، فبطل ما قالوه.

وأما ثانيًا: فهب أنَّا سلمنا أن وجوه القبح حاصلة بالفاعل فهي إنما كانت بالفاعل لأنها كيفيات في الحدوث، فلا جرم لم تحصل إلا عند الحدوث بخلاف الكائنية فإنها ليست كيفية في الحدوث، كما ذكرناه، فبطل أن يشترط فيها الحدوث.

فهذا هو الكلام علىٰ ما يذكرونه في استحالة حصول الكائنية بالفاعل.



الفصل الثالث في بطلان هذه المعاني التي هي الأكوان في أنفسها

اعلـم أن مذهبهم أن هذه الكائنيات أحوال معللة بالأكوان، وأن الأكوان موجبة لها، والشرط في إيجابها لها حلولها في الجوهر.

والمعتمد في بطلانها مسالك:

المسـلك الأول: أنَّـا نقـول: لو كانت الحركـة مؤثرة في المتحركيـة كما زعموه لوجـب أن يكون هـذا المعنىٰ معلومًا لمن أراد أن يفعـل الحركة إما علىٰ جملة أو تفصيـل، ومعلوم أن هذه الحركة ليسـت معلومة لا علىٰ جملة ولا تفصيل، فيبطل القول بها.

وإنمـا قلنا: «إن الحركة لو كانت مؤثرة في المتحركية لوجب العلم بها لمن أراد فعلها»، فلأن العلم بحقيقة الفعل سابق علىٰ إيجاده فلا يمكن القصد إليه، فإن من لا يعـرف حقيقة شـيء لا يمكنه إيجاده ولا القصد إليه، وهذا ضروري لا إشـكال فيه، مقرر في العقول.

وإنمـا قلنـا: «إن هذه الحركة ليسـت معلومة لا علىٰ جملـة ولا تفصيل»، فلأنَّا نعلم بالضـرورة أن جميع العقـلاء والأطفال بل المجانيـن والبهائم يعقلون نفس هـذا التحـرك ويفهمونه ويقصدون إليـه، ونعلم أنه لم يخطر لأحـد منهم علىٰ بال نفـس هذه الحركة التي يرمـون إثباتها علىٰ حال، وكيف لا تفهم ولا تعقل حقيقتها إلا بالأدلة الدقيقة؟ ومع ذلك فنحن من فهمها علىٰ علاله.

لا يقـال: إن العقلاء وإن لم يعلموها مفصلة فقد علموها علىٰ سـبيل الإجمال، فلهذا فعلوها وصح قصدهم إليها.

لأنَّا نقول: إن من حق ما يكون معلومًا علىٰ سبيل الجملة أن تكون ذاته معلومة ثم يجهل بعض أوصافه كالسواد مثلًا فإنَّا عند إدراكه نعلمه جملة، ثم يجوز بعد ذلك أن يكون ذاتًا غير ذات الجسم، وأن يكون صفة للجسم، وكما إذا علمنا أن زيدًا في جملة هذه العشرة فإنه يقطع بكونه فيهم، ويجوز أن يكون هو هذا الشخص أو شخصًا آخر غيره، فأما هذه الأكوان التي يرومون إثباتها فنعلم قطعًا بالضرورة أنها لم تخطر لأحد من العقلاء علىٰ بال، فضلًا عن كونها معلومة علىٰ سبيل الجملة، بل إنما يعقلون من الحركة نفس المتحركية من غير زيادة علىٰ ذلك.

المسلك الثاني: المعقول من الحركة نفس المتحركية، والذي يقف علىٰ قصدنا وداعينا ويستحق عليه المدح والذم، ليس إلا نفس هذه المتحركية من غير زيادة، فيجب بطلان هذه المعاني.

وإنما قلنا: «إن المعقول من الحركة نفس المتحركية»، فلأنه لا معنىٰ للحركة إلا نُقلة الجوهر من حيز إلىٰ حيز آخر من غير أمرٍ وراءها، ونحن لا نعني بالمتحركية إلا هذا.

وإنما قلنا: «إن الذي يقف علىٰ قصدنا وداعينا ونستحق عليه المدح والذم ليس إلا نفس هذه المتحركية»، فلأنه لو كان أمرًا زائدًا لكان معلومًا لكل عاقلٍ لأنها تصرفه في جميع أحواله، فلو كان ثمَّ أمرٌ زائد وراء هذه المتحركية[1] لعلمناه كما علمناها، فلما لم نعلمه دل علىٰ أنه لا حقيقة لثبوته في حال.

لا يقال: إنَّا لا ننكر استحقاق المدح والذم علىٰ هذه الأفعال ولا وقوفها علىٰ قصدنا وداعينا، وكيف يمكن إنكارها وهي معلومة بالضرورة؟

وإنما نقول: إنما تقف هذه المتحركية علىٰ قصدنا وداعينا ونستحق عليها المدح والذم بواسطة هذه المعاني لا بنفسها مجردة.

---

(١) (المتحركة) في النسخة (ج).

لأنَّـا نقول: هذا الآن مناكـرة وجحود، فإنَّا نعلم بالضـرورة ونتحقق أنه لا يقف علىٰ القصد والداعي، ولا يستحق عليه المدح والـذم إلا نفس هذه المتحركية لا غيره، ونعلم علمًا يقينيًا أنَّا لا نعلم غيرها وليس بعد هذا التحقيق نهاية.

المسلك الثالث: لو كان المتحركية أمرًا زائدًا علىٰ الحركة ومعلولًا عنها، لأدىٰ ذلـك إلىٰ المحـال، وما يؤدي إلىٰ المحال فهو محال، فـإذن القول بأن المتحركية معلولة عن الحركة وأثراً لها محال.

وإنمـا قلنـا: «إن المتحركية لو كانـت أمرًا زائـدًا علىٰ الحركـة لأدىٰ ذلك إلىٰ المحـال»، فلأن الجوهـر إذا انتقل من الجهة الأولىٰ إلىٰ الجهة الثانية فالشـرط في إيجاب الحركة للجوهر كون الجوهر في الجهة الثانية.

فنقول: إذا كان لا يمكن أن ينتقل الجوهر إلىٰ الجهة الثانية إلا بالكون، والكون لا يمكـن أن يكـون موجبًا له كونـه فيها إلا بعـد حصوله فيها، فهـذا وقف [لأحد الأمرين علىٰ الآخر][1]ودور محض.

وإنما قلنـا: «إن ما[2] أدىٰ إلىٰ المحال فهو محال»، فهذا معلوم بالضرورة، لأنه لو كان صحيحًا لما أدىٰ إلىٰ المحال، فحينئذ يبطل القول بالمعاني بما ذكرناه.

فهذا ما لخصناه من كلام أبي الحسين في نفي تعليل الكائنية بالمعاني بعد حذف أكثر الفضلات.

والحـق: أن هذا الإلزام كما هو متوجه عليهـم في قولهم: بالكائنيات والأكوان، فهو متوجه علىٰ أبي الحسين أيضًا، وإن كان لا يقول إلا بمطلق الكائنية.

وبيانـه: أنَّا نقـول: الكائنية التي يحصـل بها الجوهر في الجهـة الثانية متىٰ يكون حصولهـا له وهو في الجهة الأولـىٰ أو في الجهة الثانية؟ والأول: باطل، لأنها حركة

---

(١) -(لأحد الأمرين علىٰ الآخر) في النسخة (ب، ج).

(٢) (قلنا إنما) في النسخة (ب، ج).

والحركة لا يمكن حصولها في الجهة الأولىٰ، والثاني: باطل أيضًا، لأنه بعد حصوله في الجهة الثانية يكون مستغنيًا، فلا يحتاج إلىٰ الكائنية، وفي المسألة نظر في وقت النقلة، وهي ترك الأولىٰ، والكون في الثانية، ومتىٰ يُعدم الأول؟ بعد الكون في الثانية أو قبله، والتردد في مثل هذه الأمور لا يطرق خللًا في شيء من الأمور الدينية.

فهذا جملة ما نذكره عليهم في إثبات هذه المعاني.

المرتبة الثانية: في حدوث الأعرَاض:

استدلالهم علىٰ حدوث هذه المعاني كاستدلالنا علىٰ حدوث الصفات.

وحاصل ما قالوه: أن الأعرَاض يجوز عليها العدم، وكل ما جاز عليه العدم استحال عليه القدم، فإذن الأعرَاض ليست بقديمة وهو المقصود إلىٰ تمام التقرير الذي ذكرناه علىٰ حدوث الصفات، وهذا الاستدلال جيد إلا إنه يرد عليهم في طريق المعاني علىٰ حدوثها أمران لا يتوجهان علىٰ طريق الأحوال:

أحدهما: الكمون والظهور: فإنه يقال: إن هذه المعاني لا تعدم عن الجسم ولكنها تكمن في حالة وتظهر في حالة أخرىٰ. وهذا الاعتراض لا يمكن وروده علىٰ طريقة الأحوال، لأن الحركة عندهم هي نفس المتحركية، فلا يمكن أن تكون الكائنية لجسم كائنية لغيره.

وثانيهما: الانتقال والمجاورة: لأنه يقال: ما يؤمنكم أن تكون هذه المعاني ليست معدومة عن الجسم، وإنما انتقلت إلىٰ جسم آخر فحلته أو جاوراته، وهذا غير وارد علىٰ طريقة الأحوال لأنها حالة إضافية، فلا يعقل انتقالها ومجاوزتها[1] علىٰ حال.

المرتبة الثالثة في الدلالة علىٰ أن الأجسام لا تخلو عن هذه الأعرَاض[2]:

استدلوا علىٰ ذلك بأن الجسم لا يخلو عن هذه الصفات بما قدمنا ذكره في دلالة الأحوال، وإذا لم يخلُ عن هذه الأحوال فيجب ألا يخلو عن هذه المعاني،

---

(١) (ومجاورتها) في النسخة (ج). (٢) (الاعرض) في النسخة (ج).

لأن الموجب لا يخلو عما أوجبه، وهذا الاستدلال جيد إلا أنه يرد عليهم بالقول بالمعاني أمران:

أحدهما: أنَّا نقول لهم: ما أنكرتم في أن يقف إيجاب هذه المعاني لهذه الأحوال علىٰ شروط منفصلة، فلا يلزم إذا كانت هذه المعاني حاصلةً أن تكون هذه الصفات حاصلةً، لجواز أن يكون إيجابها لها واقفًا علىٰ شرط، وهذا السؤال لا يرد علىٰ طريقة الأحوال، إذ ليس ثمَّ موجب، ولا موجب علىٰ طريقة الأحوال، وإنما هو أمر واحد كما قررناه، فمتىٰ دللنا علىٰ وجوب ملازمته للجسم ثَمّ ما نريده.

وثانيهما: أن هذا يبنىٰ علىٰ أن التحيز زائد علىٰ ذات الجوهر وأنه لا يكون أثرًا للفاعل، وأن الوجود أمر زائد علىٰ الموجود.

وهذه مقدمات كثيرة وفي الخلاص عنها صعوبة.

المرتبة الرابعة: وهو أن ما[1] لم يخلُ من المُحدَث فهو مُحدَث مثله:

وقد استدلوا علىٰ تقرير ذلك بما أسلفناه في طريقة[2] «الأحوال»، فإذا قيل لهم: ما أنكرتم أن تكون هذه الحوادث بلا بداية بأن يكون قبل الحادث حادث، وقبله حادث إلىٰ ما لا غاية له؟

أجابوا عن هذا السؤال: بما ذكرناه في الدلالة علىٰ كونها منحصرة، وأن لها بداية.

وهذا السؤال لا يتوجه علينا، لأنَّا جعلنا الكلام في أن لهذه الحوادث بداية أحد مقدمات الطريق التي قدمنا: وإنما يتوجه عليهم لما لم يذكروها في نظم دلالتهم، فلا جرم توجه عليهم هذا السؤال، والنظم الذي ذكرناه في هذه الطريقة هو أحسن ما يورد عليه دلالة الأحوال، لأنه أضبط وأقرب إلىٰ حصول المقصود. فهذا غاية ما يقال في هذه الطريقة.

---

(١) (وهو أنما ما) في النسخة (ج). (٢) (طريق) في النسخة (ب، ج).

الطريـق الثاني: حكـىٰ قاضي القضاة عبد الجبـار في «المغني» أن قومًـا زعموا أنه يمكن الاسـتدلال علىٰ حدوث الأجسـام بأنه يمكن الزيادة عليهـا، والزيادة مُحدَثة، لأنها حصلت بعد أن لم تكن، وإذا ثبت في بعضها أنها مُحدَثة ثبت الحدوث في سائرها.

والاعتراض علىٰ هذه الطريقة من وجهين:

أمـا أولًا: فلا نسـلم أن هذه الزيـادة مُحدَثة بمعنىٰ أنها حصلت عن عدم سـابق عليهـا، وإنمـا هي حاصلة من قبـل فيما لا أول له، إلا أنها انتقلت إلىٰ هذا الجسـم الزائد كما نقول: في الحيوان والنبات.

وأمـا ثانيًا: فهب أنَّا سـلمنا أن هذه الزيادة مُحدَثة، لمـا حصلت بعد أن لم تكن حاصلـة، فمن أين يلزم أن جميع الأجسـام كلها حادثة؟ فما وجـه الجمع بينهما؟ فليس إلا الرجوع إلىٰ طريقة أخرىٰ غير ما ذكرناه مما يصح ويستقيم.

الطريق الثالث: ذهب قوم إلىٰ أنه يمكن الاسـتدلال علىٰ حدوث الأجسام بأنه يجـوز عليها التغير والانقلاب من حال إلىٰ حال، فلـو كانت قديمة لما جاز عليها التغير، لأن من حق القديم استحالة التغير عليه، وإذا بطل أن تكون قديمة ثبت أنها حادثة.

وإنما قلنا: «إن الأجسـام يجوز عليها التغير»، فهذا ظاهر كما نقول: في الحيوان والنبات، فإنها تنتقل من حال إلىٰ حال.

وإنمـا قلنـا: «إن القديم لا يجوز عليـه التغير»، فلأن التغير إنمـا يكون من جهة فاعـل يفعلها علىٰ هذه التغيرات، ويجعلها عليها، فأمـا القديم فلا فاعل له، فلهذا استحال عليه التغير.

وإنما قلنا: «إنه إذا بطل كونها قديمة وجب أن تكون مُحدَثة»، فهذا لا يحتاج إلىٰ كشف، فثبت بما ذكرنا حدوث الأجسام.

والاعتراض علىٰ هذا الطريق من وجهين:

أما أولًا: فنقول: إن هذه التغييرات إنما تجوز علىٰ هذه الأجسام المركبة فمن أين أن مفرداتها حادثة؟

وأما ثانيًا: فلم لا يجوز التغيير علىٰ القديم بهذا المعنىٰ، وما يمنع منه، فأقيموا دلالة علىٰ استحالة التغيير علىٰ الأجسام المركبة مع كون مفرداتها قديمة، حتىٰ يتم غرضكم.

فهذه طرق[١] فاسدة كما ترىٰ، والذي عليه التعويل ما قدمناه من الأدلة.

فهذا هو الكلام علىٰ القسم الثاني، ونذكر الآن الشُّبه الواردة علىٰ حدوث الأجسام.

القسم الثالث: في إيراد الإشكالات المنفصلة علىٰ حدوث العالَم:

اعلم أن للفلاسفة وغيرهم من فرق الملاحدة[٢] شكوكًا منفصلة يوردونها علىٰ حدوث العالَم، ونعني بكونها منفصلة: أنها غير واردة علىٰ نظم الدليل، ولا علىٰ شيء من مقدماته، وإنما هي أمور خارجة عما ذكرنا، فلهذا أخرنا الكلام عليها، لكونها منفصلة، ونحن نذكرها ونشير إلىٰ ما حد[٣] الجواب عنها بعون الله.

وجملتها إشكالات عشرة:

الإشكال الأول: العالَم لو كان مُحدَثًا كما زعمتم لكان له مُحدِث، فما لأجله يكون المُحدَث مُحدَثًا لا يخلو حاله إما أن يكون حاصلًا بتمامه وكماله في الأزل أو لا يكون، فإن لم يكن حاصلًا بتمامه في الأزل، فلا بد من تجدده، والكلام فيه كالكلام في أصل العالَم، فيتسلسل إلىٰ ما لا غاية له، وأنه محال، وإن كان حاصلًا

---

(١) (طريق) في النسخة (ج).
(٢) (الملحدة) في النسخة (ب، ج).
(٣) (مأخذ) في النسخة (ب).

بكماله في الأزل فمن المعلوم بالضرورة أن المؤثر إذا حصل مع جميع الأمور التي باعتبارها تكمل المؤثرية في حقه، فإنه يستحيل أن يتخلف الأثر عنه، فإذن يستحيل أن يتخلـف العالَـم عن وجود مؤثره في الأزل، وفيه ما نريده من القول بقدم العالَم، ولنا في الجواب عن هذا الإشكال مقامان: تحقيق ومعارضة.

المقام الأول: في التحقيق:

وفيه مسالك خمسة:

المسلك الأول: جواب جمهور المعتزلة أصحاب أبي هاشم:

وحاصلـه: أن القـادر لا يتوقف ترجيحه لأحد المثليـن علىٰ الآخر علىٰ مرجح ومخصص.

وبيانه بوجهين: أحدهما: أن الهارب من السبع إذا اعترض له طريقان متساويتان مـن جميـع الوجوه فيما يرجـع إلىٰ مقصوده، فإنه يسـلك أحدهمـا دون الآخر لا لمرجح، وكذلك الجائع إذا خيّر بين رغيفين متساويين من كل الوجوه، فإنه يختار أحدهما من دون مرجح.

فثبـت بما ذكرنـا أن القـادر لا يتوقف لأجـل مقدوراته بوقـت دون وقت علىٰ مرجح ومخصص.

وثانيهمـا: أن الفرق بين القادر والموجب هو أمر ضروري، وليس ذلك إلا لأن القادريـة مصححـه للمقدورات، ومؤثـرة في إيجادها من غير حاجـة إلىٰ أمر وراء القادريـة بخـلاف الموجب فإن المؤثر في الصحة أمرٌ؛ والـذي يؤثر في الوجود أمرٌ آخر، لأن المصحح لو أثر في الوجود لأدىٰ إلىٰ المحال، فلهذا افتقر الموجب عند الوجود إلىٰ أمر بخلاف القادر، كما نقول في الحياة، فإنها مصححة للقدرة والعلم،

ثم نفتقر في ثبوت كونه قادرًا وعالِمًا إلىٰ أمر وراء الحياة وهو[١] القدرة والعلم، وهكذا القول في الجُرمية في حق الأجسام فإنها مصححة لحصولها في الأحياز، ثم نفتقر في ثبوت كونها في جهة معينة إلىٰ أمر وراء الجُرمية وهي الكائنية، فإذا كان الأمر كما قلناه فإيجاد[٢] القديم تعالىٰ العالَم في بعض أوقات ما لا يزال لم يحتج إلىٰ مرجح لما ذكرناه.

المسلك الثاني: جواب الأشعرية:

وهو أن القادر لا يمكنه إيجاد أحد مقدوريه إلا لمرجح ومخصص، لكنا نقول: ذلك المرجح هو الإرادة عندهم، فإنها تختص بترجيح أحد المقدورين دون الآخر، وهذا خطأ، لأنَّا وإن سلمنا لهم أن الإرادة في أصلها موضوعه للترجيح، فنحن نسألهم عن تعيين الترجيح، فلِمَ اختصت الإرادة بتعيين أحد المقدورين دون الآخر، فيعود السؤال عليهم، فلا بد من مخلصٍ.

المسلك الثالث: جواب بعض الأشعرية:

وحاصله أن علم الله تعالىٰ متعلق بجميع الأشياء، وخلاف معلومه تعالىٰ محال، وإذا كان الأمر هكذا فنقول: وقوع ما علم الله أنه لا يقع محال، وعدم وقوع ما علم الله تعالىٰ وقوعه محال أيضًا، فإذا علم الله تعالىٰ أن العالَم يوجد في وقت بعينه وقع لا محاله، وكان علمه بوجوده في هذا الوقت مرجحًا لوجوده فيه، وهذا أيضًا خطأ، فإنَّا سنبين فيما بعد -إن شاء الله تعالىٰ- أن من حقيقة العلم أن يكون تابعًا لمعلومه، وأنه غير مؤثر في وجود معلومه، فاذًا لا بد من مرجح لوجوده غير العلم، فأما العلم فهو تابع كما ذكرنا لمعلومه غير مؤثر فيه.

---

(١) (وهما) في النسخة (ب، ج).

(٢) (فأوجد) في النسخة (ب، ج).

المسلك الرابع: جواب الخوارزمي:

وهو أن الله تعالىٰ إنما رجح إيجاد العالَم علىٰ ترك إيجاده لأن الإيجاد إحسان، والإحسان أفضل من تركه، فأما تخصيصه إيجاد العالَم بالوقت المعين دون غيره من سائر الأوقات فمن المحتمل أن يكون إيجاده العالَم في ذلك الوقت متضمن لنوع لمصلحة عائدة إلىٰ المُكلَف لو أوجده الله تعالىٰ في غير ذلك الوقت لم تحصل تلك المصلحة، وعلىٰ هذا التقدير يكون إيجاد العالَم في ذلك الوقت أولىٰ من إيجاده في غيره من الأوقات، فلمَّا دل الدليل علىٰ استحالة وجود العالَم فيما لم يزل، ودل الدليل أيضًا علىٰ حدوثه، وأنه لا بد من إيجاده في ذلك الوقت المعين من مخصص ومرجح، وجب القطع بتعيين المصلحة في هذا الوقت، وإن كنا لا نطّلع علىٰ تفاصيل تلك المصلحة.

واعلم أن محصول كلام الخوارزمي آيل إلىٰ أمرين:

أحدهما: استحالة وجوده في الأزل، وهو معلل عنده بصارف القادر وهو علمه باستحالة وجوده.

وثانيهما: تعين وجوده فيما لا يزال بهذا الوقت المعين دون غيره من سائر الأوقات مع إمكان وجوده في كل واحد منها، وهو معلل بالمصلحة.

فهذا تلخيص كلامه في «المعتمد» بعد حذف التطويلات وهذا فيه نظر، فإن السؤال ينقلب عليه في تعين تلك المصلحة بهذا الوقت دون غيره من سائر الأوقات الممكنة.

فإنَّا نقول: لا شك في استحالة وجود العالَم فيما لم يزل ولكن فلِمَ اختصت المصلحة بإيجاده في هذا الوقت دون غيره، **فلهذا قلنا:** إنه يعود السؤال في تعين[1] المصلحة مثل ما كان في نفس إيجاد العالَم في هذا الوقت دون غيره.

---

(١) (تعيين) في النسخة (ج).

المسلك الخامس: جواب الكعبي[(١)]:

وهو أن حدوث العالَم قبل الوقت الذي أحدثه الله تعالىٰ فيه محال، ولهذا لم يُحدثه فيه، وهذا أيضًا فيه نظر، فإنَّا نعلم قطعًا أنه تعالىٰ كان يمكنه إيجاد العالَم قبل الوقت الذي أوجده فيه وبعده لا محالة بأوقات يسيرة.

هذا كله كلام في التحقيق.

المقام الثاني: في المعارضة:

وحاصلها وجهان:

أحدهما: نقول: لمن ينكر حدوث العالَم من الفلاسفة وغيرهم أليس قد تقرر عندكم أن الفلك مختص بقدر من الحركة في البطؤ[(٢)] والسرعة دون غيرها مما هو أزيد وأنقص واختصاصه بمقدار من الحركة دون مقدار يكون ترجيحًا لغير مرجح.

وثانيها: أن العالَم وإن كان قديم الذات عندهم فلا شك في حدوث هذه الحوادث الحاصلة في عالَمنا هذا كجري الريح وحركة السحاب وغيرها، فاختصاص حدوث واحد منها بالوقت المعين دون ما قبله وما بعده يكون أيضًا ترجيحًا من غير مرجح، فإذا كان هذا جائزًا عندنا فهكذا يكون في أصل وجود العالَم كله.

---

(١) **الكعبي:** أبو القاسم، عبد الله بن أحمد بن محمود الكعبي البلخي، من أئمة المعتزلة ورأس طائفة الكعبية، نشأ الكعبي في مدينة بلخ في خراسان، وانتقل منها إلىٰ بغداد في طلب العلم، ثم عاد إلىٰ بلخ، أخذ الكعبي، في بغداد، عن أبي الحسين الخيّاط المعتزلي، وغدا علىٰ مذهبه في الاعتزال، كذلك أخذ عن البصريين من المعتزلة كثيرًا من المسائل، وفي خراسان تبعه كثيرون، ترك الكعبي كثيرًا من المؤلفات منها: (التفسير)، و(الطعن علىٰ المحدِّثين)، و(أدب الجدل)، و(عيون المسائل)، وغيرها. ينظر: طبقات المعتزلة ص٨٨ وما بعدها، وفيات الأعيان، (١/ ٣١٦)، الأساس لعقائد الأكياس للقاسم بن محمد الزيدي، تحقيق: ألبير نصري، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٠م، ص١٠٨، تاريخ بغداد، (٩/ ٣٨٤)، المقريزي (٢/ ٣٤٨)، ولسان الميزان، (٣/ ٢٥٥)، واللباب (٣/ ٤٤)، والأعلام، الزركلي (٤/ ٦٥ – ٦٦).

(٢) (البط) في النسخة (ب، ج).

فهــذا مــا حصلناه من كلام العلماء في تخصيص وجــود العالَم بوقت معين دون غيره من سائر الأوقات الممكنة.

والحق عندنا تفصيل نشير إليه يشتمل علىٰ مقاصد ثلاثة:

أولها: أن استحالة وجود العالَم في الأزل معللة بذاته لا بصارف القادر كما زعمه الخوارزمي، لأن صارف القادر إنما يعمل مانعًا من وجود الفعل فيما يكون ممكنًا في نفســه، فأما ما هو مســتحيل في نفسه فتعليل استحالته بذاته أولىٰ، لأن الأزمنة الأزلية غير قابلة[1] لأثر الفاعل، ولا يمكن معقول الفعلية في شيء من أزمنة الأزل بحال.

وثانيهــا: أن أصل إيجاد العالَم معلل بداعي الإحســان إذ لا وجه يعقل في إيجاد العالَم إلا كونه إحســانًا علىٰ الخلق ولا شــك أن الإحســان مقرر في العقول دعاؤه إلىٰ فعل الإحسان.

وثالثهــا: أن تعيــن إيجاد العالَــم بالوقت المعيــن دون غيره من ســائر الأوقات الممكنــة إنما يعلل بأصل الداعي وهو الإحســان من غيــر حاجة إلىٰ أمر زائد وراء ذلك، لأن الوقت الذي قبله والوقت الذي بعده مســتويان في كون كل واحد منهما مصلحة، وسنبين من بعد -إن شاء الله تعالىٰ- أن الفعل إنما يحتاج إلىٰ المرجح في أصل وجوده، فأما إذا تساوىٰ الأمران في المقصود كالهارب إذا اعترض له طريقان، وكالجائع إذا تماثل بالإضافة إلىٰ مقصوده رغيفان، فإنه لا يحتاج إلىٰ مرجح آخر، بل الأول كاف في حصول الفعل. لأنَّا نعلم ضرورة أنهما بعد استوائهما في المقصود وحصول أصل الداعي لا يحتاج إلىٰ مرجح زائد.

فــإذا تقرر هذا فنقول: لما كان داعي الإحســان كافيًا في نفس الإيجاد مطلقًا فهو كاف أيضًــا في تعييــن الإيجاد في وقت بعينه من غير حاجة إلىٰ غيره، فهذا محصول الجواب عندنا.

---

(١) (قائلة) في النسخة (ج).

الإشكال الثاني: لو كان العالَم مُحدَثًا لكان صحيح الوجود فيما لا يزال، فنقول: ليس يخلو حال هذه الصحة إما أن يكون لها بداية أو أنها لا بداية لها.

فإن كان الأول: فهو باطل، لأن معنىٰ قولنا: إن هذه الصحة لها بداية هو أن العالَم كان ممتنع الوجود لذاته فيما لم يزل، ثم صار ممكن الوجود فيما لا يزال لذاته، فلو جاز انقلاب الممتنع لذاته ممكنًا لجاز ذلك في كل الممتنعات والمستحيلات، فحينئذ لا نأمن أن يصير اجتماع الضدين ممكنًا لذاته بعد أن كان ممتنعًا لذاته، وهذا يوجب نقض الحقائق ويجر إلىٰ السفسطة.

وإن كان الثاني: وهو أنه لا بداية لهذه الصحة فهو باطل أيضًا، لأن فيه تسليم أن العالَم يمكن أن يكون أزليًا، ومع الاعتراف بذلك لا يمكن القطع عليه بامتناع العدم وهو محال.

والجواب من وجهين:

أما أولًا: فالصحيح أن هذه الصحة ليس لها بداية لكنا نقول: الصحة فيما لم يزل لما لا يزال، والاستحالة فيما لم يزل لما لم يزل، وإذا اختلف وجها الصحة والاستحالة فلا معنىٰ للمناقضة.

وأما ثانيًا: فنقول قولنا: في كل العالَم مثل قولكم في الحادث المعين الزماني، فإن صحة هذا الحادث الزماني لا يخلو حالها إما أن يكون لها بداية أو[1] أنه لا بداية لها، فما أجبتم به فيها فهو جوابنا بعينه.

الإشكال الثالث: لو كان العالَم مُحدَثًا لكان الباري سابقًا علىٰ وجوده بمدة غير متناهية، فيكون حدوث العالَم موقوفًا علىٰ انقضاء تلك المدة غير المتناهية، وما يتوقف حصوله علىٰ انقضاء ما لا نهاية له استحال حصوله، فكان يجب استحالة حصول العالَم، فلما حصل علمنا أنه لا يمكن أن يكون الباري تعالىٰ سابقًا عليه

---

(١) (و) في النسخة (ج).

بمدة غير متناهية، فاذًا هو لا يخلو حاله إما أن يكون سابقًا عليه بمدة متناهية فيلزم حدوث الباري تعالىٰ وهو محال، وإما ألا يكون سابقًا عليه فيكون موجودًا معه وهو المطلوب.

والجواب من وجهين:

أما أولًا: فقد قررنا بما سبق أن القديم تعالىٰ سابق علىٰ أول الحوادث بأوقات غير متناهية، وبيّنا أن تلك الأوقات غير محققة، وإنما هي أمور فرضية وهمية فرضناها تبيانًا لمعقول تقدم القديم علىٰ الحوادث.

قوله: «إذا كان العالَم موقوفًا علىٰ ما لا نهاية له استحال وجوده».

قلنا: إنما يلزم استحالة وجوده لو كانت تلك الأوقات أمورًا موجودة حقيقةً، فأما إذا كانت مقدرة فلا يلزم استحالة وجوده.

وأما ثانيًا: فأنتم لما أثبتم قدم العالَم فقد بينتم حدوث الحوادث اليومية علىٰ انقضاء حوادث لا نهاية لها فقد تساوي القدمان، فما أجبتم في الحوادث اليومية فهو جوابنا في العالَم.

الإشكال الرابع: العالَم لو كان مُحدَثًا لكان له مُحدِث، ومُحدِثَه لا يخلو حاله إما أن يكون قادرًا أو غير قادر، ومحال أن يكون غير قادر لما سيأتي من أن صانع العالَم يستحيل أن يكون موجبًا، ومحال أن يكون قادرًا لأنه لو كان قادرًا لكان لا يخلو حاله إما أن يكون قادرًا علىٰ إيجاده في الأزل أو لا يكون، ومحال أن يكون قادرًا علىٰ إيجاده في الأزل، لأن المعنىٰ بالإيجاد في الأزل إخراجه من العدم إلىٰ الوجود وذلك ينافي الأزلية إذ لا حال قبل الأزل يكون معدومًا فيها، ومحال ألا يكون قادرًا علىٰ الإيجاد في الأزل، لأن عدم تمكنه من ذلك إما أن يكون لعدم المقتضىٰ أو لوجود المانع، والأول: باطل، لأن فيه إخراجًا عن القادرية وهو محال. والثاني:

باطل أيضًا: لأن ذلك المانع إن كان قديمًا امتنع زواله وإن كان مُحدَثًا احتاج إلىٰ مُحدِث، والكلام فيه كالكلام في العالَم، فيتسلسل إلىٰ غير غاية، وهذا محال.

فثبت أن القول بكون المؤثر في العالَم قادرًا يُفضي إلىٰ هذه المحالات، فيجب أن يكون باطلا.

والجواب: من وجهين:

أما أولًا: فنقول: إن عنيتم بأنه يصح منه الفعل في الأزل؛ إيجاد الفعل في الأزل فهذا محال أزلًا وأبدًا، لأن الفعل ينافي الأزلية، وإن عنيتم أنه يصح في الأزل إيجاده فيما لا يزال فهذا صحيح أزلًا وأبدًا، فالصحة بهذا المعنىٰ مسلمة.

وأما ثانيًا: فنعارضهم بوجود الحادث في زماننا هذا فإنه مسبوق بالعدم ثم لا يخلو إما أن يصح إيجاده في الأزل أم لا؛ إلىٰ تمام ما ذكره في تقسيمهم، فما أجابوا به فهو جوابنا في كل العالَم.

الإشكال الخامس: لا شك أن الله قديم، فلو كان العالَم مُحدَثًا لكان الله تعالىٰ متقدمًا علىٰ وجوده تقدمًا لا بداية له، وذلك التقدم هو في نفسه كيفية محققة معقولة، ولا بد لتلك الكيفية من شيء يتصف بها لذاته، والذي يمكن أن يتصف بها هو الزمان، فإذًا تقدم الباري علىٰ العالَم لا يعقل إلا بالزمان، فإذا لم يكن لهذا التقدم بداية، وجب ألا يكون للزمان بداية، وإذا لم يكن للزمان بداية وجب أن لا يكون للحركة بداية لأنها من لوازم الزمان، وإذا لم يكن للحركة بداية فالجسم أيضًا ليس له بداية لأنها من توابعه.

والجواب: أنَّا قد بيّنا غير مرة أن تلك الأوقات التي أوجبنا أن يكون القديم تعالىٰ متقدمًا بها علىٰ أول الحوادث إنما هي أمور مُقدَّرة[1] وليست حقيقية، وإذا لم تكن حقيقية لم يلزم ما ذكروه، ويوضح هذا أنه ليس يلزم في كل شيء تقدم علىٰ

---

(١) (مقدوره) في النسخة (ب).

غيره أن يكون تقدمه بزمان، ألا ترىٰ أن الأمس سابق علىٰ اليوم، ولا يلزم أن يكون سابقًا له بزمان، واليوم أيضًا سابق علىٰ العدم[1] من غير زمان، فإذا جاز هذا فلِمَ لا يجوز أن يكون القديم تعالىٰ سابقًا علىٰ الحوادث من غير زمان، فبطل ما قالوه.

الإشكال السادس: قالوا: القول بأن العالَم مُحدَث يؤدي إلىٰ المحال، وما أدىٰ إلىٰ المحال فهو محال، فالقول بحدوث العالَم محال.

وإنما قلنا: «إن القول بحدوث العالَم يؤدي إلىٰ المحال»، فلأن العالَم لو كان مُحدَثًا لكان الله تعالىٰ عالِمًا بأنه غير موجود في الأزل، فلو وجد فيما لا يزال لكان الله تعالىٰ عالِمًا بوجوده، وهذا يؤدي إلىٰ تغير علم الله تعالىٰ، لأنه لم يكن عالِمًا بوجوده ثم صار عالِمًا به، وهذا تغيّر.

فثبت أن القول بحدوثه يؤدي إلىٰ المحال.

وإنما قلنا: «إن ما أدىٰ إلىٰ المحال فهو محال»، فهذا معلوم بالضرورة لأنه لو كان صحيحًا لما أدىٰ إلىٰ المحال.

والجواب من وجهين:

أما أولًا: فإن للعلماء في هذه المسألة مذاهب ثلاثة:

فمنهم من ذهب إلىٰ أن العلم بأن الشيء سيوجد هو علم بوجوده إذا وجد، وهذا هو قول جماهير المعتزلة كأبي هاشم وقاضي القضاة ومن تابعهما، فعلىٰ هذا لا يتوجه عليهم هذا الإشكال، إذ لم يتجدد شيء، ولا عُدِمَ شيء من مقامات العلم.

ومنهم من ذهب إلىٰ أن العلم بأن الشيء سيوجد مغاير للعلم بوجوده إذا وجد، وأنه يتجدد تعلق آخر بوجوده، لكن التعلق الأول بأنه سيوجد يبقىٰ ولا يُعدم، فعلىٰ هذا نقول: إنما تجدد العلم لأجل تجدد متعلقه، لأن العلم تابع للمعلوم،

(١) (العد) في النسخة (ب).

فإذا كان مرادهم بالتغير ما ذكرنا؛ فهذا لا مانع منه، فما دليلهم علىٰ بطلانه، وهذا هو مذهب أبي الحسين.

ومنهم من ذهب إلىٰ أن العلم بأن الشيء سيوجد مغاير للعلم بوجوده إذا وجد كما قاله أبو الحسين، لكنه يقول: إن العلم بأنه سيوجد يعدم عند العلم بالوجود ولا يبقىٰ، وهذا هو مذهب الخوارزمي.

فعلىٰ هذا نقول: متعلق العلم أصل للعلم وهو تابع له، فحيث ما كان المعلوم متجدد تجدد العلم به، وحيث ما كان المعلوم منتفيًا فالعلم أيضًا منتفٍ، وهذا الضرب من التغير لا مانع منه وسيأتي تحقيقه في مسئلة العالِمية إن شاء الله تعالىٰ.

وأما ثانيًا: فهذا معارض بالحوادث اليومية والأمور المتجددة في عالمنا هذا، فإنها كانت معدومة ثم وجدت، فما أجابوا به في هذه الحوادث فهو جوابنا في كل العالَم.

الإشكال السابع: لو كان العالَم مُحدَثًا لكان له مُحدِث، فنقول: لا يخلو حاله إما أن يكون مختارًا أو غير مختار، ومحال أن يكون غير مختار لما سنقرره في بطلان الموجب، وإن كان مختارًا فلا يخلو حاله إما أن يفعله لغرض أو لا لغرض، ومحال أن يفعله لغرضٍ، لأن ذلك الغرض لا يخلو حاله إما أن يعود إليه أو إلىٰ غيره، وباطل أن يكون الغرض عائدًا إليه، إذ لا يعقل من الأمور العائدة إليه إلا النفع ودفع الضرر، وهما مستحيلان عليه، فبطل أن يكون الغرض عائدًا إليه، وباطل أن يكون الغرض راجعًا إلىٰ غيره لأن الذي يمكن في حق الغير ليس إلا الإحسان إليه، ومعنىٰ الإحسان إلىٰ الغير هو أن يكون وجود هذا الفعل أولىٰ من عدمه، وهذه الأولوية صفة كمال، فيكون الله تعالىٰ مستكملًا بخلق العالَم، لأن عدم خلقه له نقص، والنقص علىٰ الله محال، وباطل أيضًا أن يكون خلق العالَم لا لغرض، لأنه يكون عبثًا، والعبث علىٰ الحكيم محال.

والجواب: قوله: «لو كان العالَم مُحدَثًا لكان له مُحدِث».

قلنا: هكذا نقول.

قوله: «ليس يخلو حاله إما أن يكون مختارًا أو غير مختار».

قلنا: هو مختار لما سنقرره في إثبات الصانع بعون الله.

قوله: «ليس يخلو فعله إما أن يكون لغرض أو لا لغرض».

قلنا: لِمَ لا يجوز أن يكون غرضه بإيجاد العالَم هو الإحسان علىٰ الخلق، والإحسان بنفسه داعٍ إلىٰ تحصيل فعل الإحسان.

قوله: «لو كان الداعي هو الإحسان لوجب أن يصير مستكملًا بفعله، لأن معنىٰ الإحسان هو أن يكون وجود الفعل أولىٰ من عدمه، وهذه الأولوية صفة كمال، وعدمها صفة نقص، فيكون الله تعالىٰ مستكملًا بخلق العالَم، وهذا محال».

قلنا: إن عنيتم بالاستكمال أنه كان قبل خلقه للعالَم كان منتقصًا ثم لما وجد صار مستكملًا بخلقه إياه، فهذا خطأ، وهو ممنوع، فمن أين يلزم أن يكون مستكملًا بخلقه للعالَم. وإن عنيتم بالاستكمال أنه كان قبل خلق العالَم ليس مستحقًا للمدح والثناء ثم لما أوجده صار مستحقًا لهما، فهذا غير ممنوع منه، فلِمَ قلتم إن الاستكمال بهذا المعنىٰ غير جائز عليه.

الإشكال الثامن: العالَم لو كان مُحدَثًا لكان وجوده بعد عدمه؛ وعدمه قبل وجوده، ثم إن هذه القبلية والبعدية صفتان[1] موجودتان حقيقيتان، والصفة لذاتها[2] تستدعي موصوفًا، فإذًا لا بد قبل حدوث الحادث من شيء وجودي يكون موصوفًا بهذه القبلية والبعدية، وهو الزمان فيلزم أن يكون قبل كل حادث زمان لا أول له، ويلزم من قدم الزمان قدم الجسم.

---

(١) (صفان) في النسخة (ج).

(٢) (لذاتهما) في النسخة (ج).

والجواب: أنَّا قد بيّنا فيما سبق أن بعض أجزاء الزمان يتقدم بعضها علىٰ بعض من غير زمان، فإذا جاز ذلك في الزمان جاز في غيره أيضًا، فيكون سبق العدم علىٰ كل حادث بنفسه من غير زمان، لأن العدم نفي محض لا يفتقر إلىٰ زمان.

الإشكال التاسع: لو كان العالَم مُحدَثًا لكان لا وجه لإيجاده إلا الإحسان كما زعمتم، والإحسان أفضل من تركه، فلو كان إيجاد العالَم إحسانًا لكان الله تاركًا للإحسان في الأزل مدة غير متناهية، وهذا نقص، والنقص علىٰ الله محال، فإذن القول: بإيجاد العالَم إحسانًا يكون محالًا أيضًا.

والجواب: أن فعل الإحسان مشروط بإمكان وجوده، وإذا كان وجود العالَم محالًا استحال جعله إحسانًا، وإذا لم يكن إحسانًا بطل كونه نقصًا.

الإشكال العاشر: قالوا: علة وجود العالَم «جُود» الله تعالىٰ، و«جُودُه» تعالىٰ أزلي قديم، فيجب أن يكون العالَم أزليًا قديمًا، لأن العلة لا يتراخىٰ عنها معلولها.

والجواب: ما تريدون بقولكم: إن العلة في وجود العالَم هو جود الله تعالىٰ، إن عنيتم أن الداعي إلىٰ فعل العالَم هو جُود الله تعالىٰ؛ فهذا جيد، ولكن لا يلزم أن يكون العالَم أزليًا، لأن الأزل مُحيل لوقوع الفعل. وإن عنيتم أن العلة في وجود العالَم هو ذات الله تعالىٰ: فهذا ممنوع، وهو أول المسألة، ولا سبيل إليه.

فهذا تمام القول علىٰ هذه الإشكالات الواردة علىٰ حدوث العالَم، وفيها كثرة، ومن أحاط علمًا بما ذكرناه أمكنه الوقوف علىٰ حقيقة الأمر في غيرها.

تنبيه:

اعلم أن الخلاف في قدم العالَم مع هؤلاء[1] الفلاسفة وغيرهم من فرق الملاحدة والدهرية. فأما الفلاسفة: فالذي استقر عليه رأي الجماهير من المتقدمين

---

(١) (هولائ) في النسخة (ب).

والمتأخرين هو القول بقدم العالَم، وأنه لم يزل موجودًا مع الله تعالىٰ ومعلولًا عن ذاته مساوقًا لها غير متأخر عنها بالزمان، وأن تقدم القديم تعالىٰ عليه إنما هو تقدم رتبة فقط، كتقدم[١] العلة علىٰ معلولها لا تقدمًا بالزمان، ومتىٰ حصل منهم تلبيس بقولهم: إنه مُحدَث؛ فإنما يعنون أنه ممكن بذاته؛ واجب الوجود بالغير، فهذا هو معنىٰ المُحدَث عندهم، لا أنه مسبوق بالعدم، فهذا هو الذي استقر عليه رأيهم واتفقت كلمتهم.

فأما سوىٰ[٢] هذا فهو كالنادر الشاذ من مذهبهم كالذي يحكىٰ عن أفلاطون أنه قال: إن العالَم يكون مُحدَثًا، فقد تأولوا هذا عنه، وأبوا أن يكون حدوث العالَم معتقدًا له، وكالذي يحكىٰ عن جالينوس: أنه كان واقفًا في حدوث العالَم في آخر عمره، ولم يدرِ هل هو قديم أو حادث؟ وربما قال: إنه لا يمكن أن نعرف حقيقة الأمر فيه، وليس ذلك لقصور عقله، لكن لاعتياص[٣] المسألة في نفسها، فمذهبهم قدم العالَم لا محالة، وهم مصرحون به.

وقد أسلفنا والحمد لله القول في حدوث العالَم، وأوضحناه بالبراهين الباهرة والأدلة القاهرة، وسيرد عليهم الباب الثالث عند الكلام علىٰ الخارجين عن الإسلام فهم أصل كل زيغ، وموئل كل ضلاله، ومن أحكم الرد عليهم أمكنه الرد علىٰ كل فريق.

فهذا تمام القول في الباب الأول في حدوث العالَم، ونشرع الآن في إثبات الصانع مستعينين بالله وهو خير معين.



---

(١) (كتقديم) في النسخة (ج).

(٢) (سوا) في النسخة (ب، ج).

(٣) (لاعتياص) أي لصعوبة.

الباب الثاني
في إثبات الصانع المدبر الحكيم

ويشتمل علىٰ تمهيد وفصول أربعة:

أما التمهيد:

ففيه بحثان:

✿ البحث الأول: في ذكر خلاف الناس في إثبات الصانع:

والذي عليه أهل الإسلام القول بأن لهذا العالَم صنعًا مختارًا مدبرًا حكيمًا، والخلاف في ذلك محكي عن هؤلاء الفلاسفة والدهرية والطبعية وسائر فرق الملاحدة، فأما الفلاسفة فهم أكثر الفرق فسادًا في الدين، وأعظمهم ضررًا علىٰ الإسلام، وأدخلهم نكاية[1] في الدين، فإنهم يقولون: بأن العالَم فعل الله تعالىٰ وصنعه، وأن الله تعالىٰ فاعل له وصانع، وهذا منهم تلبيس علىٰ الخلق وتدليس علىٰ المسلمين، بل لا يتصور أن يكون الله تعالىٰ فاعلًا للعالَم وصانعًا له علىٰ أصولهم ومساق مذهبهم لأوجه ثلاثة: منها ما يختص الفاعل، ومنها ما يختص الفعل نفسه، ومنها ما يكون مشتركًا بينهما.

فالوجه الأول: يختص الفاعل: ولا شك أن معقول الفاعل ما يصدر عنه المقدور لا علىٰ سبيل الإيجاب مع سبقه له وصدوره عنه، وعندهم أن الله ليس مختارًا في فعله بل يلزمه الفعل لزومًا ضروريًا، ويستحيل انفكاكه عنه، ويصدر عنه علىٰ جهة الإيجاب كإيجاب الشمس للنور، والشخص للظل، والسراج للضوء، فمن قال: بأن الشمس تفعل النور وأن السراج يفعل الضوء، والشخص يفعل الظل، فقد كابر

---

(١) ([redacted]) في النسخة (ج).

وأنكر ما عليه العقلاء، فإن أطلق مطلق اسم الفعلية علىٰ هذه الآثار فإنما هو علىٰ سبيل الاستعارة والتجوز دون الحقيقة.

الوجه الثاني: يختص الفعل نفسه: فإنه لا يمكن أن يكون العالَم فعلًا لله علىٰ سياق مذهبهم، لأن الفعل عبارة عما سبقه العدم، وأثر فيه القادر بإخراجه إلىٰ الوجود، وعندهم أن العالَم حاصل في الأزل مع علته، لم يسبقه عدم علىٰ حال، فكيف يكون فعلًا علىٰ هذا.

الوجه الثالث(١):ما يكون مشتركًا بين الفعل والفاعل جميعًا: وحاصله أنهم قالوا: لا يصدر عن الواحد إلا أثر واحد، والمبدأ وهو الله واحد من كل وجه، والعالَم مركب من أنواع مختلفة، فلا يمكن أن يكون فعلًا لله علىٰ قواعدهم هذه، فقد تقرر بمجموع ما ذكرنا أنه لا يمكنهم مع القول بمذاهبهم هذه؛ القول بحدوث العالَم وأن له مُحدِثًا وفاعلًا، وأن تصريحهم بكونه فاعلًا وصانعًا إنما هو تلبيس علىٰ الخلق، وتدليس علىٰ من لم يعرف حقيقة مذهبهم فيما زعموه.

لا يقال: نحن نعني بكون الله تعالىٰ فاعلًا أنه سبب لوجود العالَم وأن قوامه به، ولو لا وجود الله لما تصور وجود العالَم، ولو قدر عدم الباري لعدم العالَم، كما لو قدر انعدام الشمس لانعدم هذا النور.

لأنَّا نقول: الآن برح الخفاء وانكشف الغطاء، فإن هذا بعينه هو القول بالإيجاب ونفي الاختيار، وظهر أن إطلاقكم لفظ الفعلية ونطقكم بكلمة الصنع ليس إلا تلبيس وإظهار لشعار المسلمين، ولا يتم الدين بإطلاق الألفاظ الفارغة، فقد نفيتم عنه حقيقة الاختيار، وتمسكتم بمطلق اللفظ الذي ليس له حاصل ولا ثمرة له ولا طائل، فإن معقول الفعل ما سبقه العدم، وأنتم قد نفيتم ذلك.

---

(١) (الثاني) في النسخة (ب، ج).

البحث الثاني: في كيفية تقرير الدلائل على إثبات الصانع سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ:

اعلم أن الدلائل التي تدل علىٰ إثبات الصانع لو توجيهان:

التوجيه الأول: عام في جميع الأجسام كلها، ولا يختص بعض المخلوقات دون بعض.

والتوجيه الثاني: يختص بعض المخلوقات.

ونرىٰ ألا يخلُ كتابنا هذا عن إيراد كل واحد من هذين النوعين؛ استظهارًا بالأدلة وبيانًا علىٰ ألا محيص لأحد عن الاعتراف بالصانع، وأن كل ما في الوجود دلالةً عليه، وبرهانًا علىٰ وحدانيته، وأنه المختص بصفات الكمال والمتفرد بنعوت الجلال، المتعالي عما يقول الظالمون علوًا كبيرًا.

ونبدأ بتقرير الدلائل علىٰ إثبات الصانع بالتوجيه الأول، فإنه بكلام المتكلمين أليق، وعلىٰ أصولهم أحرىٰ وأحق.

فإذا عرفت هذا: فاعلم أن المثبتين للصانع بواسطة حدوث العالَم فريقان:

فالفريق الأول: يزعمون أن دلالة الحادث علىٰ المُحدِث أمر ضروري، وهذا هو مذهب أبي الحسين البصري.

والفريق الثاني: يزعمون أن دلالة الحادث علىٰ المحدِث أمر نظري، ثم هو علىٰ قسمين:

أحدهما: الذين يسلكون طريقة القياس علىٰ فاعلية الواحد منَّا: وحاصلها: أن أفعالنا محتاجة إلينا، وإنما احتاجت إلينا لحدوثها، فيجب في ما شاركها في الحدوث أن يشاركها في الحاجة إلىٰ مُحدِث، وهذه هي طريقة أصحاب أبي هاشم.

وثانيهما: الذين يقولون: إن دلالة العالَم علىٰ المُحدِث هي طريقة الإمكان، وهي طريقة الخوارزمي والأشعرية.

فهذا هو التمهيد، ونشرع الآن في الفصول الأربعة.

الفصل الأول
في تقرير الدلائل على إثبات الصانع

وهي في دلالتها علىٰ نوعين:

فالنوع الأول: منها عام لجميع المخلوقات والمصنوعات، وفيه مسالك ثلاثة:

المسلك الأول: الاستدلال بحدوث الذوات:

ولنا في تقرير[1] هذا المسلك مقامان:

أحدهما: إيراده علىٰ التمام.

وثانيهما: في كيفية الانفصال عن الأسئلة الواردة عليه.

المقام الأول: في تحريره:

فنقول: العالَم مُحدَث، والمُحدَث لا بد له من مؤثر ومُحدِث، فالعالَم[2] مُحدَث ومؤثِر، فهاتان مقدمتان.

فأما المقدمة الأولىٰ: وهو أن العالَم مُحدَث: فقد قررناها بالطرق المذكورة في حدوث العالَم.

وأما المقدمة الثانية: وهو أن المحدَث لا بد له من محدِث، فتقريره: هو أن المُحدَث لا يخلو حاله إما أن يكون حقيقة قابلة للعدم أو لا تكون قابلةً له، فإن لم تكن حقيقته قابلة للعدم لم تكن قط معدومة، وكانت موجودةً أبدًا، فهو إذًا واجب الوجود، وهذا محال لأنه لو كان المحدَث واجب الوجود لما سبقه العدم، وقد قررنا أن المحدَث من معقوليته سبق العدم له، فبطل أن يكون وجوده واجبًا، وإن

(١) (تقدير) في النسخة (ج). (٢) (والعالم) في النسخة (ج).

كانت حقيقته[1] قابلة للعدم، وهي أيضًا قابلة للوجود فلا بد من أمر من الأمور، ولو لا ذلك لما كان ترجح أحد الطريقين علىٰ الآخر أولىٰ من العكس، والعلم بهذا ضروري أولي.

وبيانه: أنَّا لو فرضنا إنسانًا سليم العقل لم يمارس شيئًا من علم الكلام ولا أَلِفَ طبعه شيئًا من هذه المجادلات، ثم عَرَض علىٰ عقله أن أمرين جائزي الحصول في أنفسهما من حصول أحدهما دون الآخر فإنه يضطر عقله إلىٰ أنه لا بد من مرجح لوجود أحدهما علىٰ الآخر، وهكذا لو دخل برّيّةً لم يرَ فيها عمارةً، ثم دخلها مرة أخرىٰ فوجد فيها عمارةً رفيعة، وأشجارًا مثمرة، فإنه يضطر إلىٰ العلم بأنه لا بد لتلك العمارة من بانٍ وصانع، وهكذا نقول في تلك الأشجار، فدل علىٰ أن العلم بأنه لا بد من مرجح إنما هو ضروري لا محالة، لا شك فيه، ثم حال ذلك الأمر لا يخلو إما أن يكون أمرًا عدميًا أو أمرًا وجوديًا. والأول: باطل، إذ لا فرق في المعقول بين «نفي المؤثر» وبين «إثبات مؤثر هو نفي»، وإن كان أمرًا وجوديًا: فلا يخلو حاله إما أن يكون موجبًا أو مختارًا. والأول: باطل، لأنه لو كان موجبًا لم يخلُ حاله إما أن يكون قديمًا أو حادثًا، فإن كان حادثًا احتاج إلىٰ مُحدِث، ومُحدَثُه إلىٰ مُحدِث إلىٰ غير غاية، وكل ما وقف حصوله علىٰ حصول ما يمتنع حصوله كان ممتنع الحصول، وإن كان قديمًا كان حاصلًا في الأزل، وقد قدمنا حدوثه، فإذا بطلت هذه الأقسام كلها لم يبقَ إلا أن يكون المؤثر فيه فاعلًا مختارًا، وهو المطلوب.

المقام الثاني: في إيراد الأسئلة وكيفية الانفصال عنها:

وجملتها أسئلة خمسة:

السؤال الأول: هب أنَّا سلمنا أن العالَم مُحدَث، فلم قلتم إن المحدَث لا بد له من سبب؟ وما أنكرتم أن يكون حدوثه لا لأمرٍ، ثم أنتم ها هنا بين أمرين: إما أن تدّعوا[2]

---

(١) (حقيقة) في النسخة (ج). (٢) (تدعو) في النسخة (ب، ج).

الضرورة في أنه لا بد له من سبب، أو تدّعوا[1] النظر والاستدلال، ودعوىٰ الضرورة باطل، فإنَّا إذا عرضنا هذه القضية علىٰ العقول، ثم عرضنا سائر الأمور البديهية كالعلم بأن الشيء لا يخلو عن النفي والإثبات وأن الكل أكثر من الجزء، فإنَّا لا نجد العلم بالقضية الأولىٰ كالعلم بالقضية الثانية في وضوح الأولىٰ وظهورها وخفاء الثانية، وإن ادعيتم النظر: فلا بد لكم من دليل، ولم تذكروا دليلًا ولا حررتموه.

والجواب: أن دليلنا مبني علىٰ مقدمتين: ففي أيهما يقع النزاع:

أحدهما: أن العالَم مُحدَث. والثانية: أن المحدَث لا بد له من مُحدِث.

وهاتان المقدمتان معلومتان لا شك فيهما، وما يورد عليّهما من الشكوك يجري مجرىٰ شُبه السوفسطائية التي يوردونها قدحًا في العلوم الضرورية، فكما أنها لا تطرق علينا شكًا فيما نعلمه من العلوم الضرورية ولا يزيل عنا الثقة بها، فكذلك ما يورد قدحًا في هاتين المقدمتين.

قوله: «تدّعون الضرورة أو النظر».

قلنا: بل ندّعي العلم الضروري، فإن العقول قاضية بأن أحد الجائزين لا يترجح حصوله إلا لأمرٍ ومؤثر، ونعلم أيضًا بالضرورة أنَّا إذا سمعنا صوتًا أو أحس أحدنا حركة، فإنَّا نضطر إلىٰ أنه لا بد من حصول محرك ومصوت، بل الصبيان يعلمون ذلك أيضًا، فإنهم لو شاهدوا كوزًا موضوعًا في سطح، أو حجرًا منصوبًا في صحن دار، فإن طباعهم السليمة تحملهم علىٰ أنه لا بد لها من واضع، فثبت أن العلم به ضروري.

السؤال الثاني: كيف يمكن دعوىٰ العلم الضروري بأن المحدَث لا بد له من سبب، ومعلوم أن كثيرًا من العقلاء قد خالفوا في ذلك، وجوزوا وقوع الممكن لا عن سبب، فإن جماهير المعتزلة زعموا أن القادر يفعل أحد مقدوريه لا لأمرٍ، بل

---

(١) (يدعو) في النسخة (ب، ج).

وزعموا أن الهارب من السبع إذا اعترض له طريقان متساويتان من جميع الوجوه فإنه يسلك إحداهما[١] دون الأخرىٰ لا لأمرٍ، **وكذلك أيضًا قالوا**: إن الحال في محلٍ يحل فيه لا لأمر مع إمكان حلوله في غيره، فكيف تأتىٰ لكم دعوىٰ الضرورة مع اختلاف العقلاء في ذلك، ولو كان ضروريًا لما قالوا به.

والجواب: أنَّا لا نسلم أنهم التزموا ذلك، وجعلوه مذهبًا لهم، بل غاية الأمر أنه صار لازمًا لهم علىٰ مذهبهم، وليس كل ما كان لازمًا يلتزمه صاحب ذلك المذهب، والإشكال إنما يجيء[٢] من التزام ما يناقض هذه القضية لا من لزومه، ولهذا تراهم إذا ألزموا وقوع الممكن لا عن سبب، فإنهم يحتالون في الجواب عنه، ويرومون الخلاص من كل وجه، وسواء كانت أجوبتهم ضعيفة أو قوية، وهذا يدل علىٰ أن العلم بذلك ضروري، فأما العذر للمعتزلة في حقيقته القادر، فبعضهم يقول: لا بد من أمرٍ بالضرورة، وبعضهم يقول القادرية كافية في حصول الفعل من غير حاجة إلىٰ مرجح زائد، فيصير المصحح والمرجح [٣] أمرًا واحدًا، فلا يرد نقضًا، ويزعمون أن هذا هو الفرق بين المختار والموجب، فإن الموجب يفتقر إلىٰ أمر وراء المصحح كما ذكرنا في حق المتحيز، فأما القادر: فالمؤثر في الصحة للفعل هو بعينه المؤثر في وقوعه.

وأما العذر لأصحاب أبي هاشم في الحلول: فبعضهم يعلله بالفاعل لأن الوجود لما كان بالفاعل عندهم، والحلول كيفية فيه كان بالفاعل أيضًا. وبعضهم يقول: إن حلوله في غير ذلك المحل غير ممكن، وكلامنا إنما هو في الممكن الذي يجوز؛ ويجوز خلافه، فلا يرد نقضًا علىٰ هذه القاعدة لما ذكرناه.

السؤال الثالث: ثم إنَّا إن سلمنا أنه لا بد من أمر فلا يجوز أن يكون ذلك المؤثر أمرًا عدميًا.

---

(١) (احديهما) في النسخة (ب، ج). (٢) +(إنما يجي) مكررة في النسخة (ج).

(٣) (فيصير المصحح والمرجح) في النسخة (ج).

وبيانه: أن الأمور العدمية متميزة في أنفسها ألا ترىٰ أن عدم الشرط وعدم السبب يقتضيان عدم المشروط وعدم المسبب، وعدم ما ليس بشرط ولا سبب لا يقتضي ذلك، وإذا كانت في أنفسها متميزة فما المانع من أن تكون مستقلة بالتأثير أيضًا.

والجواب من وجهين:

أما أولًا: فلأنه لا فرق في العقول بين «نفي المؤثر» وبين «إثبات مؤثر هو نفي»، فكما يستحيل إسناد هذه الآثار لا إلىٰ أمر، فهكذا[١] يستحيل إسنادها إلىٰ مؤثر هو نفي.

وأما ثانيًا: فلأنَّا نعلم بالضرورة استحالة إضافة هذه الأمور التي يشتمل عليها العالَم إلىٰ أمر عدمي، فبطل ما قالوه.

السؤال الرابع: ثم إنَّا إن سلمنا أن المؤثر ليس أمرًا عدميًا فلِمَ لا يجوز أن يكون المؤثر أمرًا متوسطًا بين المعدوم والموجود.

وبيان هذا: أن المتكلمين أثبتوا واسطة بين الذات نفسها وبين النفي الصرف، فإذا جاز[٢] إثبات واسطة بين الذات والنفي الصرف وهي الصفة، جاز أيضًا إثبات واسطة بين المعدوم والموجود تكون مؤثرة في وجود العالَم.

والجواب: أنَّا قررنا أنه لا واسطة بين النفي والإثبات وأن هذا العلم من العلوم الضرورية التي لا يقع فيها لبس عند العقلاء، وأن ما يورد عليه من الشكوك؛ لا[٣] يستحق جوابًا لظهوره وجلائه، فإذا استحال أن يكون المؤثر في وجود العالَم أمرًا عدميًا وجب أن يكون المؤثر فيه أمرًا وجوديًا.

قوله: «المتكلمون أثبتوا واسطة بين الذات نفسها وبين النفي الصرف وهي الحال والصفة».

---

(١) (فهكذىٰ) في النسخة (ب).
(٢) (جاور) في النسخة (ب، ج).
(٣) (ولا) في النسخة (ج).

قلنا: هذا خطأ، فإن كلامنا في التقسيم إذا كان متناولًا للذات أنفسها وعلىٰ هذا لا تكون واسطة بين المعدوم والموجود، فأما الأمور الإضافية كالصفات ونحوها، فإنها غير مندرجة في تقسيم الذوات علىٰ هذا التقدير.

السؤال الخامس: ثم إنَّا إن سلمنا أنه لا واسطة بين المعدوم والموجود، فلِمَ لا يجوز أن يكون المؤثر في وجود العالَم أمرًا موجبًا، لأن المؤثر إذا كان منقسمًا إلىٰ موجب ومختار، فلا سبيل إلىٰ إثبات المختار إلا بعد بطلان الموجب.

والجواب من وجهين:

أما أولًا: فلأن الموجب لا يخلو حاله إما أن يكون قديمًا أو حادثًا. **وباطل أن يكون حادثًا**: لأنه إذا كان حادثًا افتقر إلىٰ مُحدِث، ومحدَثُه إلىٰ محدِث إلىٰ غير غاية، وأنه محال. **وباطل أن يكون قديمًا**: لأنه لو كان قديمًا لزم حصول العالَم فيما لا أول له، وقد بيّنا أن لوجوده أولًا.

وأما ثانيًا: فلأنه لو كان المؤثر في العالَم موجبًا لكان يلزم أن تكون هذه الآثار بصفة واحدة، فلما علمنا بيانها في حقائقها واختلاف أحوالها وكيفياتها وكمياتها بطل أن يكون المؤثر فيها موجبًا، وإذا بطل أن يكون المؤثر موجبًا وجب أن يكون مختارًا قادرًا.

المسلك الثاني: حجة الخوارزمي:

وحاصل ما ذكره في «المعتمد» هو أن العالَم ممكن، والممكن لا بد له من مؤثر، فالعالَم لا بد له من مؤثر. فهاتان مقدمتان.

المقدمة الأولىٰ: قولنا: العالَم ممكن: وقد قررناه بما سبق في الطريقة الثانية من دلالة الحدوث فلا معنىٰ لتكريره.

وأما المقدمة الثانية: وهو أن الممكن لا بد له من سبب: فلأن الممكن معناه ما تكون حقيقته قابلة للعدم والوجود جميعًا، وكل حقيقة هذا حالها فلا بد من

افتقارها إلىٰ مؤثر ومرجح لأحدهما علىٰ الآخر، وهذا معلوم بالضرورة كما قررناه من قبل.

فإذا ثبت أنه لا بد من مؤثر ومرجح، فحال ذلك المؤثر لا يخلو إما أن يكون موجبًا أو مختارًا، ومحال أن يكون موجبًا لما قدمنا تقريره، وإذا بطل أن يكون موجبًا ثبت أنه مختار.

فهذا ملخص كلامه في «المعتمد» بعد حذف الزوائد.

المسلك الثالث: حجة أبي الحسين:

وحاصله: أن الأجسام اشتركت في كونها أجرامًا ومتحيزة، ثم افترقت في خواصها وحقائقها وأحوالها، فبعضها أرض وبعضها سماء، وبعضها هواء، وبعضها ماء، فيس يخلو افتراقها في حقائقها وخواصها إما أن يكون ثابتًا[1] لأمر أو لا لأمر، ومحال أن يكون ثابتًا لغير أمر لأمرين:

أما أولًا: فلأنه كان يلزم أن تكون كلها بصفة واحدةٍ لا لأمرٍ، وهذا محال.

وأما ثانيًا: فكان يلزم أن يكون الجسم الواحد حاصلًا علىٰ جميع هذه الصفات التي لجميعها لا لأمر أيضًا، وهذا محال، فلا بد من إسناد هذا الاختلاف إلىٰ مؤثر بالضرورة، ثم حال ذلك المؤثر لا يخلو حاله إما أن يكون: راجعًا إلىٰ ذواتها أو إلىٰ أمر خارج عن ذواتها. وباطل أن يكون راجعًا إلىٰ ذواتها: لأنه كان يلزم أن تكون كلها بصفة واحدة. وإن كان خارجًا عن ذواتها: فلا يخلو حاله إما أن يكون قديمًا أو حادثًا، ومحال أن يكون حادثًا، إذ لو كان حادثًا لافتقر إلىٰ مُحدِث، ومحدِثه إلىٰ مُحدِث إلىٰ غير غاية، وهذا محال، وإن كان قديمًا: فحاله لا يخلو إما أن يكون موجبًا أو مختارًا. والأول: باطل، لأنه لو كان موجبًا لكانت كلها بصفة واحدة كما

---

(١) (ثانيًا) في النسخة (ج).

قررناه، فإذا بطلت هذه الأقسام لم يبقَ إلا أنه فاعل مختار قادر على اختلافها؛ وتباين أحوالها، وهو الله العظيم.

فهذا ما لخصناه من كلام أبي الحسين، وهذا ما أردنا إيراده من الدلائل الدالة على إثبات الصانع من النوع الأول.

النوع الثاني: في تقرير الدلائل الخاصة على إثبات المُحدِث:

وهي كثيرة لا يمكن حصرها وتعديدها، لأن كل واحدٍ من أنواع المخلوقات فيه دلالة على مُحدِثه وصانعه.

واعلم أن المتكلمين لا يكادون يوردون في كتبهم شيئًا من هذه الأدلة الخاصة على إثبات الصانع إلا شاذًا نادرًا، وإنما معتمدهم وتعويلهم على ما قدمنا من المسالك المذكورة في إثبات المُحدِث، ونرى ألا يخلُ كتابنا هذا عن الإشارة إلى هذا النوع والتنبيه عليه، وهو أولى في الاستدلال على ثبوت الصانع من غيره لأمرين:

أما أولاً: فلأن الاستدلال به أظهر وأوضح من الاستدلال بغيره، لأن في الاستدلال بغيره غموضًا وصعوبة في تمشية الدليل لاشتماله على اصطلاحات دقيقة للمتكلمين كما أسلفناه في المسالك المتقدمة.

وأما ثانيًا: فلأن الله تعالى أكثر من التنبيه عليه في كتابه الكريم وكرره في آيات كثيرة، وما ذاك إلا لأنه أبهر للعقول، وأوقع في الاستدلال على ثبوت الصانع، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ﴾ [البقرة: ١٦٤] وغيرها من الآيات الكثيرة.

فإذا عرفت هذا[١] فاعلم أنَّا نقتصر في التنبيه على هذا الباب على ما تضمنه قوله تعالى: ﴿[٢] ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ﴾[الأعراف: ٥٤] فقد أشار في هذه الآية إلى الاستدلال بهذه الضروب الثلاثة: السماوات وأحوالها،

---

(١) (هذه) في النسخة (ج).　　(٢) + (هو) في النسخة (ب، ج).

والأرضيــن وأحوالها، والأمور الكائنة بينهما علىٰ اختلافها، فلنقتصر في التنبيه من هذا النوع علىٰ هذه الأضرب الثلاثة.

الضرب الأول: في الاستدلال بأحوال السماوات:

وهــي كثيرة لا تحصىٰ بِعدّ، ولا تُقدّر بحد، ولكنا نشـير منها إلىٰ صفات ثلاث، كل واحد منها يدل علىٰ إثبات محدِث لها ومبدع.

الصفة الأولىٰ: بقاؤها في جو الهواء[١] معلقة من غير أمر يمسكها، وتقرير البرهان علىٰ منهاج الاستدلال العقلي أن نقول: الأجسام مستوية في كونها أجسامًا وأجرامًا متماثلـة في حدودهـا وحقائقهـا ثـم اختصت السـماوات من بين سـائر الأجسـام بالاسـتقرار في الجو من غير قرار يقرها، ولا عُلّاقة تمسـكها، فلا بد أن يكون ذلك لأمر ومخصص وليس ذلك لأمر مـن خصائصها وحقائقها ولوازمها وعوارضها؛ لاشتراك الكل منها في ذلك، فإذا بطلت هذه الأقسام ثبت أن وقوفها في الجو معلقة بغير قرار إنما هو بقدرة قادر، وإمساك حكيم، وهو الله عز سلطانه.

الصفة الثانية: رفعها فوق الأرض بغير عمدٍ تحتها ولا عُلّاقةٍ فوقها: وتقرير هذا أن نقول: يعجز جميع الخلائق عن رفع شيء إلىٰ جهة الفوق إلا بأحد وجهين: إما بأن يكون تحته شــيء يسـتقر عليه، وإما بأن يكون فوقه شيء يمسكه، والسماوات علىٰ سعتها وعظم جرمها مرفوعة بغير عمدٍ تحتها ولا عُلّاقة تمسكها، وليس ذلك لأجل شـيء مما يختص الأجسـام ويرجع إليها، فوجب بحكم البرهان العقلي ألا بد لها من رافع علىٰ الأرض وهو الله الذي لا إله إلا هو.

الصفة الثالثة: الانبساط العظيم والامتداد الواسع الذي لا يقدر أحد علىٰ وضعه وحـده من غير فطور ولا فـروج، فنقول: اختصاصها بهذا الامتداد والانبسـاط من بين سائر الأجسام يدل علىٰ مخصص ومؤثر.

---

(١) (الهوىٰ) في النسخة (ب، ج).

فكل هذه الوجوه دالةٌ[١] علىٰ كمال القدرة لخالقها وكمال العلم لمدبرها بحيث لا يعجزه شيء، ولا يعزبُ عن علمهِ مثقال ذرة وهو الله تعالىٰ.

الضرب الثاني: في الاستدلال بأحوال الأرض علىٰ إثبات الصانع الحكيم:

والدلالة علىٰ وجوده منها كثيرة، ولكنا نقتصر منها علىٰ صفات[٢] ثلاث:

الصفة الأولىٰ: سكونها وقرارها علىٰ اختلاف أقوال العلماء في كيفية استقرارها مع ما اختصت به من الثقل في نفسها، وحمل جميع العوالم علىٰ ظهرها من الجبال والصخور والأشجار وسائر الحيوانات، ومن طبعها الهويّ لما فيها من الثقل، فلا بد لها من ممسك، وليس ذلك الشيء من خصائصها ولوازمها، بل بقدرة الله تعالىٰ ولطيف حكمته.

الصفة الثانية: اختصاصها بالمنافع العظيمة التي لا يمكن أن تستقيم أحوال العالَم إلا بها؛ وذلك نحو التصرف عليها والاضطراب فيها لجميع العوالم، ونحو الزروع وجري الأنهار وغير ذلك من المنافع التي لا يخطر ببال أحد حصرها، ولا يمكنه إتقانها، وكل ذلك لا يمكن أن يكون لشيء من أحوالها، بل لأن فاعلًا فعلها علىٰ هذه الصفة، وأجراها علىٰ هذه الكيفية وهو الله العزيز الحكيم.

الصفة الثالثة: انبساطها وسعتها واستخراج المعادن وأصناف الجواهر واللآلئ والأشياء النفيسة منها، وكل ما ذكرنا من أحوالها وكيفياتها دلالة علىٰ حال قادر جعلها علىٰ هذه الصفة، ولو ذهبنا نستقصي جميع المنافع التي جعلها الله تعالىٰ في الأرض للخلق والأسرار التي أودعها إياها في إصلاح العالَم، لم نحط منه بعُشر معشار نوع من أنواعها، فضلًا عن الاستيلاء علىٰ جميع أحوالها وكيفياتها، فسبحان من أحكم خلقها علىٰ وفق المصلحة؛ وأجراها علىٰ قانون الحكمة.

---

(١) (دال) في النسخة (ب، ج).

(٢) (مقامات) في النسخة (ج).

الضرب الثالث: الاستدلال بالأمور الحاصلة بين السماء والأرض علىٰ وجود الصانع:

وذلك أمور عجيبة منها حصول الأمطار ومجاري الريح واختلاف مهابها، ومنها اختلاف الليل والنهار، ومنها جري هذه الكواكب نحو الشمس والقمر والنجوم، وتسخيرها بأمره وتقديرها بحكمته، فإذا تأمل العاقل في السماوات والأرض من البدائع والغرائب المحكمة والعجائب المتقنة في خلقها، وكيفية حصول المنافع فيهما اضطر لا محالة إلىٰ العلم بافتقارها إلىٰ صانع حكيم ومُقدّرٍ عليم سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ.

فهذا ما أردنا ذكره من التنبيه بخلق السماوات والأرض وما بينهما علىٰ وجود الصانع.

ونختم هذا الفصل بذكر الطريقة المشهورة للمتكلمين في الدلالة علىٰ وجود الصانع وإبطالها:

واعلم أنهم معتمدون في إثبات الصانع علىٰ طريقة القياس علىٰ تصرفات الواحد في أفعاله وحاجتها إليه، وحاصل الأمر فيها أنها تستدعي أركانًا أربعة: الأصل والفرع والعلة والحكم.

فالأصل: هو أفعال الواحد منّا. والفرع: هو العالَم. والعلة: هي الحدوث. والحُكم: هو الحاجة إلىٰ المُحدِث(١).

فمتىٰ ثبت أن الحكم في محل الوفاق معلل بعلةٍ، ثم وجدنا تلك العلة في محل النزاع لزم لا محالة ثبوت الحكم، والمقام المشكل الذي يحتاجونه في تقرير هذه الطريقة بيان أن الحكم في الأصل معلل بالعلة الموجودة في الفرع، فلا بد من بيان الأمر في أن احتياج أفعالنا إلينا إنما هو من أجل حدوثها، فإذا تم هذا أمكن رد العالَم إليه في احتياجه إلىٰ مُحدِث أيضًا، ولهم علىٰ إثبات(٢) ذلك دليلان:

---

(١) راجع: المعتمد، الخوازمي، ص ١٧٢.
(٢) (ثبات) في النسخة (ب، ج).

أحدهما: الطرد والعكس: فإنهم يقولون: متىٰ صح في أفعالنا أنها حادثة احتاجت إلينا، ومتىٰ استحال حدوثها في وجودها، استحال حاجتها إلينا، فلما وقف احتياجها إلينـا في حدوثها وجـودًا وعدمًا، وجب أن يكون هو العلـة في حاجتها إلينا، إذ لو لم يكن الحدوث هو العلة لما وقفت الحاجة عليه وجودًا وعدمًا.

وثانيهما: السبر والتقسيم: فإنه لما ثبت أن أفعالنا محتاجة إلينا وواقفة علىٰ حسب قصدنا وداعينا، فلا يخلو حالها إما أن تكون محتاجة إلينا في أمر أو لا في أمر، ومحال أن يكون احتياجها إلينا لا لأمر، إذ لو كان لا لأمر لكان يجب اسـتغناؤها عنا لا لأمر وفي كونهـا غنية ومحتاجة وهذا محـال، وإن كان احتياجها لأمر، فحال ذلك لا يخلو إما أن يكون هو عدمها أو وجودها أو بقاؤها أو حدوثها، ومحال أن يكون هو عدمها لأنها معدومة في الأزل، وإن لم يكن، ومحال أن يكون هو وجودها، لأنها بعد حصول الوجود لها تكون مستغنية، ومحال أن يكون هو بقاؤها، لأنها تكون باقية، وإن عُدِمنا، فدل علىٰ أن بقاءنا لا يكون علة في حاجتها إلينا.

فإذا بطلت هذه الأقسـام كلها لم يبقَ إلا أن تكون حاجتها إلينا من أجل حدوثها، والتحقيـق في ذلـك هو أن علـة الحاجة إنما هـو صحة الحدوث لأجـل أن يحصل الحـدوث، فأما بعد حصول الحدوث فهو حالة الاسـتغناء، فـلا يجوز أن يكون هو وجه الحاجة لما ذكرناه.

فـإذا تقـرر هذا وهو أن وجه حاجـة أفعالنا إلينا هو حدوثها بمـا قدمناه. **وثبت** أن العالَـم مُحدَث بالطرق المذكورة في حـدوث العالَم، وجب افتقاره إلىٰ مُحدِث كما وجب ذلك في أفعالنا.

فهذا تمام تقرير هذه الطريقة علىٰ أصولهم، وتمشيتها علىٰ قواعدهم، وقالوا أيضًا: أن هذه الطريقة هي أقوىٰ الطرق وأشدها في الدلالة علىٰ وجود الصانع، بل زعموا أيضًا أنه لا يمكن تحصيل العلم بالصانع إلا بواسطة هذه الطريق دون غيرها من الطرق.

والاعتراض علىٰ ما ذكروه في هذه الطريقة يجري علىٰ منهجين:

المنهج الأول: منها عام: وهو ما سبق من قبل تقريره علىٰ طريقة القياس، فإنَّا قد عددناها في المسائل الفاسدة، وأوضحنا أنها ليست طريقًا إلىٰ المسائل العلمية، فلا فائدة في تكريره.

المنهج الثاني: خاص: وهو ما يرد علىٰ هذه المسألة علىٰ الخصوص.

ويتضح فساد كلامهم ها هنا بمسالك:

المسلك الأول: أنَّا نقول لهم: المعقول من الحدوث هو الوجود الذي سبقه عدم، فوجه الحاجة إلىٰ الفاعل لا يخلو إما أن يكون هو العدم السابق أو الوجود اللاحق أو مجموعهما.

والأول: باطل، لأن العدم السابق هو نفي محض حاصل فيما لا أول له، فلا حاجة به إلىٰ المؤثر.

والثاني: باطل أيضًا، لأن الوجود مطلقًا ليس وجهًا للحاجة، إذ لو كان بمطلقه[1] وجهًا للحاجة إلىٰ المؤثر لافتقر في حالة بقائه أيضًا، لأن الوجود فيهما واحد.

والثالث: أيضًا باطل، لأن مجموعهما أيضًا حاصل في حالة البقاء.

فإذا بطلت هذه الأقسام كلها لم يبقَ إلا أن وجه الحاجة هو الجواز، ومعناه أن الأجسام حصلت في حال كان يجوز ألا تحصل، وكل ما هذا حاله فلا بد في حصوله من مرجح كما قررناه من قبل.

المسلك الثاني: ليس يخلو حال المحدَث إما أن يشترط في احتياجه إلىٰ مُحدِث جواز حدوثه أو لا يشترط، فإن لم يشترط: فهو خطأ، لأنَّا لو قدرنا وجوبه في نفسه لاستحال الحكم باحتياجه إلىٰ المؤثر، لأن الواجب مستغنٍ، فلا يحتاج إلىٰ غيره،

(١) (مطلقه) في النسخة (ج).

فإن اشترط الجواز: ففيه غنية عما سواه، فلا حاجة إلىٰ اعتبار الحدوث مع حصول الجواز، إذ الجواز طريق بنفسه إلىٰ الافتقار إلىٰ المؤثر، فلا يحتاج إلىٰ واسطة غيره.

المسلك الثالث: لو كان العلة في الاحتياج إلىٰ المؤثر هو الحدوث فقط لوجب القضاء باحتياج الباقي إلىٰ المؤثر أيضًا، واحتياج الباقي إلىٰ المؤثر محال، فاحتياج المحدِث أيضًا محال.

وإنما قلنا: «إن العلة لو كانت هي الحدوث لوجب احتياج الباقي»، فلأن المفهوم من المُحدَث هو الموجود الذي سبقه عدم، والباقي أيضًا مشارك له في هذا المفهوم.

وإنما قلنا: «إن احتياج الباقي محال، فلأنه لأجل بقائه مستغنٍ عن الفاعل»، لأن التأثير فيه غير معقول، لأن تحصيل الحاصل محال

فثبت بما ذكرنا من هذه المسالك فساد القول بأن وجه الحاجة إنما هو الحدوث، وصح أن وجه الحاجة إنما هو الجواز كما قررناه آنفًا في المسالك الدالة علىٰ إثبات الصانع.

وتمام تقرير هذا الاعتراض بإيراد الأسئلة والانفصال عنها:

وأسئلتهم نوعان:

أحدهما: يرومون به إثبات كون الحدوث هو علة الحاجة.

وثانيهما: يرومون به إبطال كون الجواز علة في الحاجة إلىٰ المؤثر.

النوع الأول: سؤالان:

السؤال الأول: قالوا: الذي يدل علىٰ أن العلة في حاجة أفعالنا إلينا هو حدوثها، هو أنها متىٰ حدثت احتاجت، ومتىٰ لم تحدث لم تكن محتاجة، فلما ثبتت الحاجة بثبوت الحدوث، وانتفت بانتفائه، كان الحدوث علة في الحاجة.

والجـواب: ليس يخلو الوجه الذي جعلتموه علة الحاجة إما أن يكون هو نفس حصـول الحـدوث أو صحة أن يحصـل وألا يحصل، فإن أردتـم به نفس حصول الحـدوث، فهـذا خطأ، لأن بعـد حصول الحـدوث يصير الفعل مسـتغنيًا، فكيف يكـون وجهًا للحاجة، فإن أردتم به صحة أن يحدث وألا يحدث، فهذا هو الجواز بعينـه، إذ لا نريد بالجـواز إلا صحة أن يحصل وألا يحصل، فـإذا كان بهذه الصفة افتقر لا محالة إلىٰ المؤثر.

السـؤال الثاني: قالوا: قد ثبت أن أفعالنا محتاجة إلينا، فليس يخلو وجه حاجتها إلينا إما أن يكون لعدمها، أو لوجودها، أو لبقائها، والأقسـام كلها باطلة سـوىٰ أنها محتاجة إلينا لأجل حدوثها، فلهذا قلنا: بافتقارها إلينا في حدوثها.

والجواب: **أن** ما ذكرتموه قسـمة غيـر حاصرة، فلِمَ لا يجوز أن يكون احتياجها إلينا هو لجوازها، وفائدته أنها[١] إذا حصلت وجاز ألا تحصل، فلا بد لها من مؤثر، وأنتم لم تبطلوا هذا القسم، ولا سبيل إلىٰ بطلانه بدليل قوي.

فهذا غاية ما يذكرونه من هذا النوع.

النوع الثاني: ما يرومون به إبطال الجواز:

وأسئلتهم ثلاثة:

السـؤال الأول: قالـوا: ليـس يخلو وقـت احتياج أفعالنـا إلينا إمـا أن يكون هو الحـدوث أو الجـواز، ومحـال أن يكـون وجه الحاجـة هو جـواز أن يحدث وألا يحـدث، لأنَّا لـو قدّرنا وجـوب أفعالنا بحسـب قصدنـا وداعينا؛ لـكان أدل علىٰ الحاجـة إلينـا، ولا يجوز تعليل الحكم بعلة هو مع نقيضهـا آكد، وإذا بطل الجواز ثبت الحدوث.

---

(١) ([illegible]) في النسخة (ج).

والجـواب: أن هذا سـوء فهم[1] لما نريـده، فإنَّا لم نجعل جواز الحدوث بحسب الدواعـي هـو علة الحاجـة حتىٰ يكون الحكم مـع نقيضه آكد وهو الوجوب بحسب الدواعي، وإنما عللنا الافتقار إلىٰ المُحدِث بجواز حدوث الفعل في نفسه وألا يحدث، ولهذا لو قدرنا وجوب الفعل في نفسه لا جرم استغنىٰ عن المؤثر، فبطل ما توهموه.

السؤال الثاني: لو كانت العلة في احتياج أفعالنا إلينا هو جواز حدوثها، لوجب أن نعلم الجواز عن العلم بحاجتها إلينا، ونحن نعلم الحاجة وإن لم نعلم الجواز، وفي هذا دلالة علىٰ أنه ليس علة في الحاجة.

والجواب: أنه ليس في هذا إلا أنَّا نعلم الحكم من دون العلم بعلته، وهذا لا مانع منه كسائر العلل، فإنكم تعلمون المتحركية من دون العلم بالحركة، ولا يبطل ذلك كون الحركة علة في المتحركية، فهكذا الحال فيما نحن فيه.

السؤال الثالث: هب أنَّا سلمنا لكم أن العلة في حاجة أفعالنا إلينا هو جواز حدوثها، لكنا نقول: الجسـم قد شـاركها أيضًا في جواز ألا يحدث، إذ لو وجب حدوثه لكان قديمًـا، وهو باطل بما مر بيانه، فيجب أن يشـاركها في الاحتيـاج إلىٰ المؤثر، فلا بد لكم من الاعتراف بطريقة القياس والرد كما قلناه.

والجواب: أنكم إذا سلمتم أن جواز الحدوث هو علة الحاجة إلىٰ المؤثر فحينئذ لا حاجة إلىٰ اعتبار طريق القياس ورد العالَم إلىٰ أفعالنا بجامعٍ واستنباط علة، لأن الجواز في نفسه محوج إلىٰ المؤثر من غير اعتبار طريق المقايسة والرد.

فهـذا ما لخصناه من كلام الخوارزمـي في «المعتمد» في هذه الطريقة، مع تهذيب منَّا له وزيادات شافية يدريها الفطناء ويعرفها الأكياس.



---

(١) (سوقهم) في النسخة (ب).

الفصل الثاني
في بيان أول العلوم المتعلقة بذات الله تعالى

اعلم أن هذا الفصل مشتمل علىٰ أسرار ودقائق وأمور متفرعة علىٰ العلم بإثبات الصانع لا بد من كشفها، منها أن العلم بأن للأجسام مُحدِثًا مغاير للعلم بحدوثها، ومنها أن العلم بأن لها مُحدِثًا هو علم نظري ليس ضروريًا، ومنها بيان أول علم يحصل به الله تعالىٰ، فلما كان مشتملًا علىٰ هذه التفاصيل لا جرم ضمّناه فروعًا ثلاثة.

۞ الفرع الأول: في بيان أن العلم بأن للأجسام مُحدِثًا مغاير للعلم بحدوثها:

اعلم أن المفهوم من قولنا في الشيء أنه مُحدَث هو أن لوجوده أولًا وبداية، والمفهوم من قولنا: إن للشيء مُحدِثًا: هو أن حصوله من جهة غيره.

فإذا عرفت هذا فالذي يدل علىٰ أن العلم بأن للأجسام محدِثًا مغاير للعلم بحدوثها مسالك.

المسلك الأول: أن نقول: متعلق[١] أحد هذين العلمين مخالف لمتعلق الآخر، والمخالفة فرع علىٰ الغيرية، فإذا ثبت أنه مخالفه؛ ثبت أنه غير له.

وإنما قلنا: «إن متعلق أحد هذين العلمين مخالف لمتعلق الآخر»، فلأن العلم بأن الشيء حادث هو أنه موجود سبقه عدم بلا نهاية، والعلم بأن له مُحدِثًا هو أنه حصل من جهة غيره، فالعلم بحدوثه هو أمر يختصه، والعلم بأن له مُحدِثًا هو شيء يتعلق بغيره، ولا شك في اختلاف هذين المتعلقين وتباينهما.

وإنما قلنا: «إن المخالفة فرع علىٰ الغيرية»، فلأن معنىٰ المخالفة هو ألا يسد أحدهما مسد الآخر فيما يرجع إلىٰ حقيقة ذاته، وهذا كله متفرع علىٰ الغيرية

---

(١) (معلو) في النسخة (ج).

والاثنينية، فمتى لم يثبت تغايرهما فلا معنى لقولنا: إن أحدهما لا يسد مسد الآخر فيما هو راجع إلى نفس ذاته وحقيقتها[1]، فقد ظهر بما ذكرنا اختلاف هذين العلمين، وأن حقيقة أحدهما مغايرة لحقيقة الآخر.

المسلك الثاني: لو كان العلم بأن للأجسام مُحدِثًا هو نفس العلم بحدوثها لوجب فيمن علم حدوث الأجسام أن يكون عالِمًا بأن لها مُحدِثًا من غير نظر مستأنف، ومعلوم خلاف ذلك، فإنَّا نعلم أن الأجسام مُحدَثة بمعنى أن لوجودها أولًا، ثم لا نعلم أن لها مُحدِثًا إلا بتجديد نظر نستأنفه، فلما علمنا أحدهما من دون الآخر؛ دل على تغايرهما وانفصال أحدهما عن الآخر.

لا يقال: لو كان هذان العلمان غيرين لكان يلزم فيمن علم أن للأجسام مُحدِثًا ألا يحصل له العلم بحدوثها، كما جاز أن يحصل له العلم بحدوثها من دون العلم بأن لها مُحدِثًا.

لأنَّا نقول: إن العلم بأن للأجسام مُحدِثًا أحدثها هو متفرع على العلم بحدوثها، وهو أصل له، فلهذا لم يصح حصوله إلا معه لما كان فرعًا له، فأما العلم بأنها حادثة فلما كان أصلًا للعلم بأن للأجسام مُحدِث جاز حصوله من دونه.

المسلك الثالث: في الدلالة على أن العلم بحدوث الأجسام مغاير للعلم بأن لها مُحدِثًا، هو أن العلم بحدوث الأجسام متعلقه راجع إليها في أنفسها، والعلم بأن لها مُحدِثًا متعلقه راجع إلى غيرها، والعلم الواحد لا يكون له تعلقان.

وإنما قلنا: «إن العلم بحدوثها متعلقه راجع إليها في أنفسها»، فلأن المعنى بكونها مُحدَثة هو أنها وجدت بعد أن لم تكن، وهذا شيء يخصها في نفسها.

---

(١) +(وهذا كله متفرع على الغيرية، والاثنينية، فمتى لم يثبت تغايرهما فلا معنى لقولنا: إن أحدهما لا يسد مسد الآخر فيما يرجع إلى حقيقة ذاته) مكررة في النسخة (ج).

وإنما قلنا: «بأن العلم بأن لها مُحدِثًا راجع إلىٰ غيرها»، فلأن مرادنا بأن لها مُحدِثًا هو أن شأنها أن تكون مفتقرة في وجودها إلىٰ غيرها.

وإنما قلنا: «إن العلم الواحد لا يكون له تعلقان»، فلأن العلم عندنا نسبة إضافية بين العالِم والمعلوم، فإذا تعلق بشيء يستحيل أن يكون متعلقًا بغيره، فمتىٰ تعلق بشيء انقطع تعلقه بغيره، فلو تعلق بأمرين لكان حاصلًا ما هو حاصل، وهذا محال، فقد وضح بما ذكرناه تغاير هذين العلمين، وأن أحدهما مخالف للآخر في حقيقته.

❁ الفرع الثاني: في بيان العلم بأن للأجسام مُحدِثًا هو علم نظري:

اعلم أن الأصل في أن المُحدَث لا بد له من مُحدِث هو علم ضروري علىٰ الجملة لا إشكال فيه، وإنما الذي ندّعىٰ كونه نظريًا هو العلم بأن للأجسام مُحدِثًا وغيرها من سائر الأمور المفصّلة، وعمدتنا في كونه نظريًا مسالك.

المسلك الأول: لو كان العلم بأن للأجسام مُحدِثًا علمًا ضروريًا لاستغنىٰ عن النظر؛ وتمهيد مقدماته، فلما علمنا وقوفه علىٰ المقدمات وتمهيد طرق الاستدلال وجب أن يكون نظريًا.

وإنما قلنا: «إنه لو كان ضروريًا لاستغنىٰ عن النظر وتمهيد مقدماته»، فلأن هذا هو الواجب في العلم الضروري لأنه غير محتاج إلىٰ المقدمات وتمهيد قاعدة النظر، ولهذا فإن العلم بالمدركات وسائر الأمور الضرورية لا تفتقر إلىٰ نظر ولا تحتاج إلىٰ ترتيب المقدمات.

وإنما قلنا: «إنه واقف علىٰ النظر وتمهيد طرق الاستدلال»، فلأن العلم بأن للأجسام مُحدِثًا موقوف علىٰ العلم بحدوث الأجسام وترتيب طريقة النظر، وهذا يدل علىٰ أنه ليس ضروريًا كما قلناه.

المسلك الثاني: لو كان العلم بأن للأجسام مُحدِثًا هو علم ضروري لما التبس حاله على العقلاء، ومعلوم أنه ملتبس، فوجب ألا يكون ضروريًا.

وإنما قلنا: «إنه لو كان ضروريًا لما التبس حاله على العقلاء»، فلأن هذا هو الأصل في كل علم ضروري أنه غير ملتبس، ألا تري أن العلم بالمدركات وسائر الأمور الضرورية من البديهيات وغيرها لا يلتبس حالها على العقلاء لظهورها وجلائها.

وإنما قلنا: «إن حاله قد التبس لا محالة على العقلاء»، فإنهم مختلفون فيه، فبعضهم أضافه إلى الطبع، وبعضهم أضافه إلى مؤثر موجب كالأفلاك والنجوم وغيرها كما سيأتي الرد عليهم في ذلك بمشيئة الله.

فظهر بما قلناه أنه ليس ضروريًا.

المسلك الثالث: ليس يخلو حال من يقول: بأن العلم بأن للأجسام مُحدِثًا هو علم ضروري، إما أن نعني بكونه ضروريًا أنه مرتب على مقدمات ضرورية بديهية، فهذا مُسلّم لا إشكال فيه، فإن النظر لا يكون مفيدًا للعلم إلا إذا كانت مقدماته ضرورية بديهية. وإما أن نريد بكون ضروريًا أنه حاصل ابتداء من غير ترتيب مقدماته وتمهيد قاعدة نظر، فهذا خطأ، فإنَّا نعلم قطعًا بالضرورة أن العلم بأن للأجسام مُحدِثًا لا يمكن الوصول إليه إلا بترتيب المقدمات وتمهيد قاعدتها فيجب أن يكون نظريًا.

لا يقال: إذا كان العلم بأنه فعل يتضمن أن له فاعلًا حتى لا يمكن أن يعلم أنه فعل إلا من يعلم أن له فاعلًا، فهلا قلتم بأن العلم بأن الأجسام مُحدَثة يتضمن العلم بأن لها مُحدِثًا فاعلًا من غير فرق بينهما.

لأنَّا نقول: إن فائدة قولنا: فعل هو وقوعه من جهة القادر، فلهذا لم يصح أن نعلمه فعلًا إلا ونعلم أن له فاعلًا قادرًا وليس هكذا حال المحدث، فإن معنى

كون الشـيء مُحدَثًا هو أن لوجوده أولًا كما قررناه فقط، وأنه مفتقر في وجوده إلىٰ أمـر آخر، فلهـذا احتجنا إلىٰ مزيد نظـر وتفكر في إثبات القـادر المختار عند العلم بالحدوث بخلاف الفعل كما حققناه، فظهر بما قررناه ها هنا أن العلم بأن للأجسام مُحدِثًا قادرًا طريقة النظر والتفكر.

الفرع الثالث: في بيان أول علم يحصل بالله تعالى:

وقبـل الخـوض في كشـف أسـرار هـذه المسـألة نمهد قاعـدة في تعلـق العلوم بمعلوماتها:

اعلم أن تعلق العلوم في مقصودنا له تقسيمان:

التقسـيم الأول: باعتبـار متعلقاتها إلىٰ نوعيـن: إلىٰ ما يكون متعلقه أمـرًا ثبوتيًا محققًا كالعلم بالسـواد والحركة والجسـم والعرض وغير ذلك من الأمور الثبوتية المحققة فهذا متعلقه أمرًا محققًا كما بيّنا. وإلىٰ ما يكون متعلقه أمرًا سلبيًا: كالعلم بـأن لا ثـاني لله تعالىٰ وألا بقاء [للأجسـام والأعراض][1]، فهذا العلـم متعلقه أمرًا سلبيًا، وهو في الحقيقة متعلق بالأمور الذهنية التي ليس لها وجود في الخارج.

وإنمـا قلنا: هـذا لأن العلـم بالحقائق لا بد من سـبق تصورهـا في الذهن أولًا، فـإذا تقررت في الذهن وتصورناها بحدوثها وحقائقها انقسـمت في أنفسـها إلىٰ ما له وجود في الخارج كالسـواد والحركة والجسـم؛ وإلىٰ مـا لا وجود له في الخارج كالعلـم بأن لا ثاني لله تعالىٰ وألا بقاء للأجسـام والأعراض وهي باقية به، فإن هذه الحقائـق حاصلـة في الذهن، ولهـذا حكمنا عليها بأنها غير ثابتة، إذ لو لـم يسـبق لنا العلـم بتصورها في الذهن لما أمكن الحكم عليهـا بأنها غير ثابتة، لأن الحكم علىٰ الحقائق بشيء من الأحكام الإيجابية والسلبية فرع علىٰ معقول حقائقها في أنفسها.

(١) -(للأجسام والأعراض) في النسخة (ب، ج).

التقسيم الثاني: باعتبار التعلق في نفسه إلىٰ ما يكون معينًا وإلىٰ ما يكون غير معين، فالذي يكون معينًا هو التعلق التفصيلي كالعلم بالسواد والحركة وغيرهما من سائر الأمور المفصلة، والذي يكون غير معين هو التعلق الجملي كالعلم بأن زيد من جملة هؤلاء العشرة والعلم بأن درهمًا في جملة المائة، فإن هذا العلم متعلق بمعلومه علىٰ سبيل الجملة، وهذا العلم الجملي الحق عندنا أنه مشارك للعلم التفصيلي في تعلقه بمعلومه وإن خالفه في التعين كما سنوضحه ها هنا بعون الله تعالىٰ.

فإذا تقررت هذه القاعدة فنقول: في المسألة بحثان:

۞ البحث الأول: في الدلالة على تعلق العلم المجمل:

ومعتمدنا في كونه متعلقًا وجوه ثلاثة:

أولها: أن المعقول من حقيقة العلم عندنا هو نفس هذا التعلق، وهو نسبة إضافية بين العالِم والمعلوم، فمن اعترف بالعلم الجملي ثم قال: إنه غير متعلق فهو بين أمرين: إما أن يقول: إنه ليس علمًا وهذا خطأ، فإنَّا نقطع بمعلومه كما نقطع بسائر المعلومات وإن كان ملتبسًا بغيره، وإما أن نقول: إنه علم لكنه غير متعلق فيكون هذا نقضًا لحقيقته وإبطالًا لمعناه، لأنه إذا ثبت أنه لا معنىٰ للعلم إلا نفس هذا التعلق، فإثبات العلم من دونه[1] نقض لحقيقته كما بيناه.

وثانيها: أن العلم الجملي مشارك للعلم التفصيلي فيما له ولأجله كان علمًا، فإذا كان العلم المفصل متعلقًا وجب أن يكون العلم المجمل أيضًا متعلقًا مثله.

بيانه: أنَّا لا نعني بمشاركة العلم المجمل للعلم المفصل فيما له ولأجله كان علمًا، إلا أنه يجب القطع علىٰ متعلق الجملي كما يجب القطع علىٰ متعلق التفصيلي، وهما مستويان لا محالة في هذا المعنىٰ.

---

(١) (دون) في النسخة (ج).

فثبت أن العلم المجمل مشارك للعلم المفصل فيما لأجله كان علمًا، وقد تقرر أن العلم المفصل متعلق بمعلومه فيجب أن يكون العلم المجمل أيضًا متعلقًا بمعلومه.

وثالثها: أنَّا نميز بين هذه العشرة التي علمنا زيدًا في جملتهم، وبين غيرها من سائر العشرات التي ليس فيها زيد، ولا وجه للفصل[1] إلا أنَّا علمنا أن زيدًا من جملة هذه العشرة دون غيرها من سائر العشرات، فلو لا أن العلم الجملي متعلق وإلا لما وجب هذا التمييز، فظهر بما حققناه أن العلم المجمل له تعلق بمعلومه.

وللشيخ أبي هاشم في إنكار تعلقه شبه ثلاث:

الشبهة الأولىٰ: قوله: لو كان العلم الجملي له تعلق بمعلومه؛ لكان يلزم إذا علمنا أن زيدًا من جملة هؤلاء العشرة ألا ينفصل حاله عن الظن، لأن الظانّ بأن هذا الشخص هو زيد يجوز في نفسه ألا يكون هو زيدًا، وهكذا من علم أن زيدًا من جملة هؤلاء العشرة يجوز في كل واحد منهم ألا يكون زيدًا.

والجواب: أن الظن في نفسه وحقيقته لا يمتنع دخول التجويز في متعلقه بخلاف العلم فإنه لا يجوز دخول التجويز في متعلقه لأن في ذلك إبطالًا لحقيقته، فإذا كان الأمر هكذا فنقول: الوجه الذي تناوله العلم الجملي لا يمكن دخول التجويز فيه أصلًا من الوجه الذي تعلق به وهو وجه الجملة، ويجوز دخوله من وجهٍ آخر وهو وجه التفصيل، فعلىٰ هذا إذا علمنا أن زيدًا من جملة هؤلاء العشرة، فلا يمكن دخول التجويز عليه بأنه ليس من جملتهم ويجوز دخوله في أن كل واحد منهم بعينه يجوز أن يكون غير زيد، ويجوز أن يكون زيدًا.

الشبهة الثانية: لو كان العلم الجملي متعلقًا لكان الجملة وجهًا في تعلق العلوم فكان يلزم أن يكون الله تعالىٰ عالِمًا بالأشياء علىٰ الجملة، وهذا في حقه محال.

---

(١) (للفصل) في النسخة (ج).

والجـواب أنَّا لا نمنع من هذا، فإنَّا نعني بالعلم الجملي هو أنه يعلم أن زيدًا من جملـة هؤلاء العشـرة، وهو كما تقدم زيـدًا بعينه، فهو يعلم أنه من جملة العشـرة، لكنـا لا نصفه بكونه عالِمًا علىٰ سـبيل الجملة، لأنه يوهم أنه لا يعلمه علىٰ سـبيل التفصيل فلو منعنا منه فالمنع إنما يتوجه من إطلاق العبارة دون المعنىٰ.

الشـبهة الثالثـة: لـو كان علمنا بأن زيـدًا من جملة هـؤلاء العشـرة متعلقًا بزيد؛ لوجب إذًا اعتقادنا في زيد بعينه أنه ليس بزيد؛ أن ينتفي العلم الجملي بأنه في جملة العشرة، وهذا محال، فإنه غير منتف.

والجـواب: **أن** من حق التنافي بين الاعتقاديـن المتضادين أن يتحدا لوجه فيهما بـأن يكونا مجملين أو مفصلين، فأما إذا كان أحدهمـا مجملًا والآخر مفصلًا فإنه لا يقع بينهما تنافي.

لا يقـال: فلو كان لا يقـع بينهما تنافي إلا إذا كان الوجـه فيهما متحدًا لوجب إذا اعتقدنا في كل واحد منهم أنه ليس زيدًا علىٰ سـبيل التفصيل ألا ينتفي العلم الأول بـأن[١] زيـدًا من جملة العشـرة لما كان الوجـه غير متحد، لأنها اعتقـادات مفصلة ومعلوم خلاف هذا.

لأنَّا نقول: أجاب قاضي القضاة عبد الجبار بأن هذه الاعتقادات المفصلة تدعوه إلىٰ فعل اعتقاد جملي بأن زيدًا ليس من جملة هؤلاء العشرة ينافي الأول وفاءً بمذهبه في أن الاعتقادين لا تضاد بينهما إلا مع اتحاد الوجه، وهذا تعسف مستغني عنه.

والحق عندنا: ما ذهب إليه الشـيخ أبو الحسـين وهو أن هـذا الاعتقاد الجملي ينتفي عند فعل هذه الاعتقادات المفصلة من غير حاجة إلىٰ أمرٍ آخر وراءها، لأنها مناقضة له، فوجب انتفاؤه بها.

---

(١) (فان) في النسخة (ب).

قوله: «ليس الوجه فيهما متحدًا لأن أحدهما مجمل، والآخر مفصل».

قلنا: إذا وضح بالبرهان العقلي انتفاؤه بها قطعًا ويقينًا فلا حاجة بنا إلىٰ التعريج علىٰ المذاهب مع قيام الدلالة علىٰ خلافها.

❁ البحث الثاني: في بيان أول علم يحصل بالله تعالى:

اعلم أن هذا هو المقصود، وما قدمنا إنما هو توطئة وتمهيد لذكره، فنقول: اختلف العلماء في أول علم يحصل بالله تعالىٰ من[1] طريق النظر والاستدلال:

فذهب الشيخ أبو الهذيل إلىٰ أن أول علم يحصل بالله هو العلم بأن للأجسام مُحدِثًا وإلىٰ هذا ذهب قاضي القضاة عبد الجبار وهو اختيار الخوارزمي.

وقال الشيخ أبو عليّ: أول علم يحصل بالله تعالىٰ هو العلم بأن للأجسام مُحدِثًا هو غيرها، فاشترط في العلم بالمحدث أنه لا يكون متعلقًا بالله إلا إذا علم أنه مغاير للأجسام.

وأما الشيخ أبو هاشم: فذهب إلىٰ أن أول علم يحصل بالله تعالىٰ هو العلم بأنه علىٰ صفة من الأوصاف الذاتية نحو القادرية والعالِمية وغيرهما، وإلىٰ هذا ذهب الشيخ أبو الحسين.

فأما الشيخ أبو عليّ فمذهبه هذا يمكن تنزيله علىٰ وجهين:

أحدهما: شيء ذكره أبو هاشم تخريجًا له علىٰ مذهب نفسه، وهو أن يكون مراده باشتراط الغير أن يعلمه علىٰ وصفٍ من الأوصاف الذاتية كما ذهب إليه لأن عنده أن الغير غيره لنفسه، فشرط الغيرية ليكون هذا العلم متعلقًا بالله تعالىٰ علىٰ النفسية.

وثانيهما: وهو الأقوىٰ في تحصيل مراده وهو أن يكون غرضه باشتراط الغيرية هو أن أول علم بالله تعالىٰ إنما يكون متعلقًا بذاته مهما كان عنده متعلقًا بأن للأجسام

---

(١) -(من) في النسخة (ج).

مُحدِثًا ليس جسمًا، فأما إذا جوّز أن يكون جسمًا، فإنه يخرج عن أن يكون علمًا بذاته، لأن قاضي القضاة حكىٰ عنه في كتابه «المغنىٰ» أنه لو أشار إلىٰ جسم واعتقد أنه المحدِث للأجسام، فإنه يخرج عن أن يكون عالِمًا بالله تعالىٰ، وهذا يدل علىٰ أن غرضه باشتراط الغيرية ما ذكرناه.

وحجته لمذهبه: هو أن العلم بمغايرة الفاعل لفعله ومخالفته له في حقيقته أصلٌ في العلم بذلك الفاعل، فمتىٰ لم يعلم أن للأجسام مُحدِثًا مخالفًا لها في الحقيقة والماهية لم يحصل له العلم بحقيقة الفاعل لها، فإذا لم يحصل له علم بمغايرة فاعلها لها في ماهيته وحقيقته لم يكن علمه بأن للأجسام مُحدِثًا علمًا متعلقًا بالله تعالىٰ.

وأما الشيخ أبو هاشم فحجته لمذهبه: هو أن العلم الجملي عنده غير متعلق، وأدنىٰ درجات العلم التفصيلي عنده هو العلم بالذات علىٰ حالة ذاتية كالقادرية والعالِمية وغيرهما من صفات الذات، فعلىٰ هذا لا يكون علمه بأن للأجسام مُحدِثًا متعلقًا بذات الله عنده إلا إذا علم أنه قادرًا وعالِم، فأما مطلق العلم بأن لها مُحدِثًا فليس متعلقًا بالله تعالىٰ علىٰ زعمه.

والمختار عندنا: ما ذهب إليه أبو الهذيل وغيره من جماهير المتكلمين ويدل عليه مسلكان:

أحدهما: أن للعلم بأن للأجسام مُحدِثًا معناه: أن لها مؤثرًا في وجودها علىٰ حدٍ لولاه ما كانت موجودة، وهذا المؤثر في أول النظر يحتمل أن يكون هو الله ويحتمل أن يكون غيره، ولا نعني بكونه أول علم بالله إلا لأنه يتعلق بالله تعالىٰ مع غيره.

وثانيهما: أن نقول: ليس يخلو حال من أنكر أن يكون العلم بأن للأجسام مُحدِثًا هو أول علم بالله، إما أن نقول: بأنه علم جملي والعلم جملي لا يتعلق بمعلومه كما زعم أبو هاشم، وقد مر فاسده، فلا نعيده، وإما أن نقول: إنه ليس

متعلقًا بذت الله تعالىٰ علىٰ الخصوص، وإنما هو يتعلق بذاته مع غيرها، فهذا بنفسه هو مرادنا، فإنَّا لا نريد بكونه أول علم بالله إلا أنه متعلق بذاته مع غيرها حتىٰ يظهر بالدليل العقلي علىٰ أنه لا مؤثر في وجود الأجسام إلا الله علىٰ الخصوص.

فظهر بما قررناه أن أول علم بالله هو أن للأجسام مُحدِثًا ومؤثرًا.

فهذا تمام القول في هذا الفصل، وكما ذكرنا حقيقة القول في أول علم يحصل بالله تعالىٰ، فلنذكر الكلام في حقيقة ذاته هل هي معلومة للبشر أم لا؟



الفصل الثالث
في كيفية العلم بذاته تعالى

ذهب جماهير المتكلمين من المعتزلة وغيرهم إلىٰ أن حقيقة ذات الله تعالىٰ معلومة لنا وأنَّا نعلم حقيقة ذاته كعلمه بحقيقة نفسه، **وذهب مشايخ الطرق من أهل التصوف إلىٰ** أنه لا يمكن الوصول لأحد من البشر إلىٰ معرفة حقيقة ذاته، **وإلىٰ هذا ذهب الجويني**[1]

(١) **الجويني**: (٤١٩ -٤٧٨ هـ)(١٠٢٨ - ١٠٨٥ م) عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني النيسابوري، الشافعي، الاشعري، المعروف بامام الحرمين (ضياء الدين، ابو المعالي) فقيه، اصولي، متكلم، مفسر، أديب. ولد في المحرم، وجاور بمكة، وتوفي بالمحفة من قرىٰ نيسابور في ٢٥ ربيع الآخر، ودفن بنيسابور. من تصانيفه الكثيرة: نهاية المطلب في دارية المذهب،الشامل في أصول الدين، البرهان في أصول الفقه، تفسير القرآن، مدارك العقول لم يتمه، والارشاد الىٰ قواطع الادلة في أصول الاعتقاد. معجم المؤلفين، للأستاذ المؤرخ عمر رضا كحالة (ت ١٤٠٨ هـ)، ط ١، (١٩٩٣ م)، مؤسسة الرسالة، لبنان؛ (٦/ ١٨٤)، انظر: سير النبلاء، الذهبي، (١١/ ٢٥٥ - ٢٥٧)، ذيل تاريخ بغداد، ابن النجار، (١٢/ ٢)، (١٣/ ٢)، طبقات الشافعية، الأسنوي، تحقيق عبد الله الجبوري، بغداد ١٩٧٠ - ١٩٧١م، (٧٠/ ٢)، (٧١/ ٢)، أسماء الرجال الناقلين عن الشافعي والمنسوبين إليه، ابن هداية (١/ ٦٢)، وفيات الأعيان، ابن خلكان، (٣: ١٦٧)، طبقات الشافعية، تقي الدين السبكي، تحقيق د. محمود محمد الطناحي، د. عبد الفتاح محمد الحلو، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ط٢، ١٤١٣هـ، (٣/ ٢٤٩ - ٢٨٣)، المنتظم في تاريخ الأمم والملوك، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (المتوفىٰ: ٥٩٧هـ)، المحقق: محمد عبد القادر عطا، مصطفىٰ عبد القادر عطا، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الأولىٰ، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م، (٩/ ١٨ - ٢٠)، طبقات الشافعية، أبي بكر بن هداية الله الحسيني، طبع في بغداد، ٦١، ٦٢، الكامل في التاريخ، للإمام المؤرخ علي بن محمد بن محمد المعروف بابن الأثير (ت ٦٣٠ هـ)، حققه الدكتور عمر عبد السلام تدمري، ط ٢، (١٩٩٩ م)، دار الكتاب العربي، لبنان، (١٠/ ٤٩، ٥٠)، المختصر في أخبار البشر، إسماعيل أبي الفداء، مصر، ١٣٢٥ م، (٢/ ٢٠٦)، شذرات الذهب، ابن العماد، (٣/ ٣٥٨ - ٣٦٢)، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، يوسف بن تغري بردي بن عبد الله الظاهري الحنفي، أبو المحاسن، جمال الدين (المتوفىٰ: ٨٧٤هـ)، الناشر: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دار الكتب، مصر، (٥/ ١٢١)، البداية، ابن كثير، (١٢/ ١٢٨، ١٢٩)، مفتاح السعادة، طاش كبري، (١/ ٤٤٢)، (٢/ ١٨٨ - ١٩٠)، مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان، للإمام المؤرخ عبد الله بن أسعد اليافعي (ت ٧٦٨ هـ)، ط ١، (١٣٣٧ هـ)، طبعة مصورة عن نشرة دائرة المعارف بحيدرآباد الدكن لدىٰ دار الكتاب الإسلامي، =

والغزالي[(١)]، وأما ابن الباقلاني[(٢)] منهم فذهب إلىٰ أن حقيقة ذاته ليس معلومًا لأكثر الخلق، وتردد في حق المؤمنين[(٣)].

= مصر، (٣/ ١٢٣ - ١٣١)، كشف الظنون، حاجي خليفة، (٢٤٢، ٢٥٣، ٣٣٩، ٣٧٧، ٨٠، ٣٨٥، ٤٤٣، ٤٤٥، ٤٤٦، ٦٠١، ٨٩٥، ٩٩٦، ١٠٢٤، ١١٥٩، ١٢١٢، ١٢١٣)، هدية العارفين، أسماء المؤلفين وآثار المصنفين من كشف الظنون، لعالم الكتب البحاثة إسماعيل باشا بن محمد أمين بن مير سليم البغدادي (ت ١٣٣٩ هـ)، ط ١، (١٣٦٤ هـ)، طبعة مصورة لدىٰ دار الكتب العلمية، لبنان، (١/ ٦٢٦).

(١) **أبو حامد الغزالي**: (٤٥٠ - ٥٠٥هـ) محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي، أبو حامد، حجة الإسلام فيلسوف، متصوف، له نحو مئتي مصنف، مولده ووفاته في الطابران (قصبة طوس، بخراسان) رحل إلىٰ نيسابور ثم إلىٰ بغداد فالحجاز فبلاد الشام فمصر، وعاد إلىٰ بلدته، من كتبه: (إحياء علوم الدين)، و(تهافت الفلاسفة)، و(الاقتصاد في الاعتقاد)، و(مقاصد الفلاسفة)، وغيرها. راجع: وفيات الأعيان، (١/ ٤٦٣)، وطبقات الشافعية، (٤/ ١٠١)، وشذرات الذهب، (٤/ ١٠)، والوافي بالوفيات (١/ ٢٧٧)، وتبيين كذب المفتري، ص٢٩١ - ٣٠٦، الأعلام، الزركلي، (٧/ ٢٢، ٢٣).

(٢) **الباقلاني** [٣٣٨ - ٤٠٣ هـ/ ٩٥٠ - ١٠١٣ م] محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر، أبو بكر الباقلاني: متكلم، فقيه، قاض، من كبار علماء الكلام، انتهت إليه الرياسة في مذهب الأشاعرة. ولد ونشأ في البصرة، وتعلم ببغداد. استدعاه عضد الدولة إلىٰ شيراز لمجادلة المعتزلة، فتغلب عليهم. وبقي معه إلىٰ أن دخلا بغداد، فعاش فيها. ثم وجهه سفيرًا عنه إلىٰ ملك الروم في القسطنطينية فكانت له فيها مناظرات مع علماء النصرانية بين يدي الملك، فتغلب عليهم أيضًا. واشتغل بالتدريس العام، ثم لأبناء عضد الدولة. وولي قضاء الثغر مدة. توفي ببغداد. من آثاره إعجاز القرآن طبع. معجم المفسرين من صدر الإسلام وحتىٰ العصر الحاضر، عادل نويهض، تقديم: مُفتي الجمهورية اللبنانية الشَّيْخ حسن خالد، مؤسسة نويهض الثقافية للتأليف والترجمة والنشر، بيروت، لبنان، ط٣، ١٤٠٩ هـ - ١٩٨٨ م، (٢/ ٥٤٢)، قلادة النحر في وفيات أعيان الدهر، أبو محمد الطيب بن عبد الله بن أحمد بن علي بامخرمة، عُني به: بو جمعة مكري/ خالد زواري، دار المنهاج، جدة، ط١، ١٤٢٨ هـ - ٢٠٠٨ م، (٣/ ٣١٠). سير أعلام النبلاء (١٧/ ١٩٠) وشذرات الذهب (٥/ ٢٠) وروضات الجنات (٧/ ٣٢٦) والجواهر المضية (٤/ ٥٨١) ووفيات الأعيان (٤/ ٢٦٩) وهدية العارفين (٢١٥٩) والأعلام (٦/ ١٧٦). تاريخ بغداد (٢/ ٤٥٥)، ووفيات الأعيان (٤/ ٢٦٩)، وتاريخ الإسلام (٢٨/ ٨٨)، والوافي بالوفيات (٣/ ١٧٧)، ومرآة الجنان (٣/ ٦)، والديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، للإمام الفقيه برهان الدين ابن فرحون إبراهيم بن علي بن محمد (ت ٧٩٩ هـ)، تحقيق الدكتور علي عمر، ط ١، (٢٠٠٣ م)، مكتبة الثقافة الدينية، مصر، (٢/ ٢١١)، وشجرة النور الزكية في طبقات المالكية، محمد بن محمد بن عمر بن علي ابن سالم مخلوف (المتوفىٰ: ١٣٦٠هـ)، علق عليه: عبد المجيد خيالي، الناشر: دار الكتب العلمية، لبنان، الطبعة: الأولىٰ، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م، (١/ ٢١٦).

(٣) ذكر الإمام يحيىٰ أن الباقلاني (ذهب إلىٰ أن حقيقة ذاته ليس معلومًا لأكثر الخلق، وتردد في حق =

والذي نقطع به ونختاره: أن العلم بحقيقة ذاته وخصوصيتها غير حاصل للخلق، وأن العقول قاصرة عن الاطلاع علىٰ ذلك، والمعتمد فيه مسالك.

المسلك الأول: أنَّا نقول: المعلوم لنا منه تعالىٰ هو أنه ذات موصوفة بالصفات الثبوتية أو السلبية، و[1]شيء من هذه الأمور ليس نفس حقيقة ذاته ولا خصوصيتها، فدل علىٰ أن حقيقة ذاته ليست معلومة لأحد.

وإنما قلنا: «إن المعلوم لنا منه تعالىٰ ليس إلا ذات موصوفة بالصفات الثبوتية أو السلبية»، فلأن الذي أوجبه العقل وقام عليه البرهان ليس إلا أنه تعالىٰ ذات موصوفة بالوجود والتحقق في نفسها، **والذي عرفنا من الصفات الثبوتية:** هو أنه[2] يمكنه أن يوجد الأشياء وألا يوجدها، وهذا هو المراد بالقادرية وأنه أوجد الأشياء علىٰ نعت الإحكام وهو المراد بالعالِمية إلىٰ غير ذلك من الصفات الثبوتية. **والذي عرفنا من الصفات السلبية:** هو أنه تعالىٰ ليس بجسم ولا جوهر ولا عرَض، وأنه ليس بحالٍ في محل، ولا حاصلٍ في جهة إلىٰ غير ذلك من الصفات السلبية وإذا تصفحنا ما عرفناه من ذاته لم نجِد إلا هذه الأمور التي ذكرناها من الأوصاف الثبوتية والسلبية لأن ما عداها من الأوصاف راجع إليها.

= المؤمنين)، وربما قال الإمام يحيىٰ لأنه لم تصل إليه مؤلفات الباقلاني كاملة، فربما وقف الإمام يحيىٰ علىٰ قول لمخالف، والصحيح أن الباقلاني لم يُنقل عنه ذلك، فالباقلاني يرىٰ أن حقيقة الذات الإلهية غير معلومة لأحد من الخلق، وفي ذلك يقول الباقلاني في الإنصاف: (فالواجب علىٰ المُكلَّف النظر والتفكر في مخلوقات الله، لا في ذات الله، والدليل عليه قوله تعالىٰ: ﴿وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [آل عمران: ١٩١] ولم يقل: في الخالق... وأيضاً فإن موسىٰ عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ لما سأله اللعين فرعون عن ذات الله، أجابه: بأن مصنوعاته تدل علىٰ أنه إله ورب قادر لا إله سواه... لأنه لما قال: ﴿وَمَا رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٢٣﴾ قَالَ رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَآ﴾، إلىٰ أن كرر عليه السؤال وأجابه بمثل الأول إلىٰ آخر الآيات كلها، فمهما سأله عن الذات أجابه بالنظر في المصنوعات التي تدل علىٰ معرفته. وقيل: سئل بعض أهل التحقيق عن الله عزوجل ما هو؟ فقال: إله واحد. فقيل: كيف هو؟ فقال: ملك قادر. فقيل له أين هو؟ فقال: بالمرصاد. فقال السائل: ليس عن هذا أسألك؟ فقال: الذي أجبتك به هو صفة الحق، فأما غيره فصفة الخلق.) الانصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، الباقلاني، ص٢٨.

(١) (او) في النسخة (ج). (٢) (ان) في النسخة (ج).

وإنما قلنا: «إن هذه الأمور ليست بخصوصية ذاته ولا حقيقتها»، فلأنَّا لا ننكر الذي أقام عليه البرهان العقلي هو ذات موصوفة بهذه الصفات الثبوتية والسلبية ولكن نقول: إن خصوصية ذاته أمر وراء ما ذكرتموه ليس معلومًا لأحد، وإذا كنا لا نعرف خصوصية الذات الموصوفة بهذه الصفات السلبية والثبوتية ثبت أنَّا لا نعرف حقيقتها.

المسلك الثاني: خبرنا أنفسنا وجربناها باليقين والتحقيق فوجدناها غير عالِمة بحقائق الأشياء وتفاصيلها إلا من طريقين:

أحدهما: الإحساس بالحواس: وذلك نحو العلم بمدركات هذه الحواس الخمس.

وثانيهما: بالوجدان من النفس: وهذا نحو علم الإنسان بأحوال نفسه من جوعه وألمه، وفرحه وخوفه.

فأما سائر الأشياء غير هذين فلا سبيل لنا إلىٰ معرفتها، وإدراك حقائقها إلا من حيث الإجمال، وهذا نحو العلم بأن النار محرقة، وأن الزجاج ينكسر بالحجر، فإن العلم بحقائق هذه الأمور معلومة بالحس[1]، فأما الإحراق والانكسار فلا سبيل لنا إلىٰ العلم بهما[2] إلا بالرد إلىٰ هذه الأمور المعلومة بالحس أو بالوجدان من النفس وهو المراد بالخبر والتجربة، فمن استقرأ الأشياء كلها علم قطعًا بأنه لا يعلم حقيقة شيء إلا إذا وجده من نفسه وأحس به، فأما ما لا يكون كذلك فإنه لا يعلم حقيقة علىٰ حال.

فإذا ثبت هذا فنقول: إذا كان الله تعالىٰ يستحيل أن يكون مدركًا بشيء من هذه الحواس الخمس كما سنقرره في موضعه ويستحيل عليه أيضًا أن نجد من أنفسنا حقيقته، فحينئذ يجب القطع علىٰ أنَّا لا نعلم كنه حقيقة ذاته.

المسلك الثالث: إذا كان الإنسان عاجزًا عن معرفة حقيقة نفسه فإنه لا يخفىٰ ما وقع من الشارع والخلاف في حقيقة الإنسان، فمن قائل يقول: إنه هو هذا الشخص المشاهد، ومن قائل يقول: إنه جسم في داخل الإنسان وموضعه إما القلب وإما

---

(١) (بالحسن) في النسخة (ج).
(٢) (بها) في النسخة (ب، ج).

الدماغ، ومن قائل يقول: إنه سارٍ[1] في جميع بدن الإنسان، ثم من قائل يقول: هو متحيز، وقائل يقول: إنه غير متحيز إلىٰ غير ذلك من الاضطراب، فإذا كان الإنسان في نهاية العجز عن معرفة حقيقة ذاته مع أنها أظهر الأشياء وأوضحها، فكيف حاله فيما هو أبعد عن إحاطة العقول وروابط التخيلات؛ تكون لا محالة عن معرفة حقيقة ذاته أعجز وأقصر وعن الاستيلاء علىٰ خصائصها أقعد وأحقر.

المسلك الرابع: لا شك أن الله تعالىٰ في ذاته غير متناه وأن صفاته غير متناهية والعقل في نفسه متناه والمتناهي لا سبيل له إلىٰ الإحاطة بغير المتناهي، فاذًا الإحاطة بحقيقة ذات الله تعالىٰ محال.

وإنما قلنا: «إن ذاته تعالىٰ غير متناهية»، فلأن وجوده هو نفس ذاته -كما سيأتي تقريره- وذاته تعالىٰ دائمة الوجود في الأزل بغير نهاية، ودائمة الوجود فيما لا يزال بغير نهاية.

وإنما قلنا: «إن صفاته بغير نهاية»، فلأنه إنما يتمكن من الفعل ويصح منه لمكان الصفة التي هي القادرية وتعلقاتها بغير نهاية، وإنما يتمكن من الإحكام ويتأتىٰ منه لمكان العالِمية وتعلقاتها بغير نهاية، فصح أنه تعالىٰ غير متناه في ذاته وصفاته.

وإنما قلنا: «إن العقل في نفسه متناه»، فلأنه مخلوق، وكل مخلوق فهو لا محالة متناه.

فإذا عرفت هذا فنقول: إذا تقرر أن الله تعالىٰ غير متناه في ذاته وصفاته، والعقل في نفسه متناهٍ، فيستحيل أن يكون المتناهي محيطًا بما لا نهاية له.

المسلك الخامس: مسلك سمعي:

وحاصله ثلاث آيات:

الآية الأولىٰ: قوله تعالىٰ: ﴿وَمَا قَدَرُواْ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦ﴾ [الزمر: ٦٧]، وهذه الآية قد كرر الله تعالىٰ ذكرها في كتابه الكريم في ثلاث سور، مرة في سورة الأنعام[2] ومرة

---

(١) (ساير) في النسخة (ج).

(٢) (الأنعام: ٩١).

في سورة الحج[١] ومرة ثالثة في سورة الزمر[٢]، والمعنىٰ فيها: وما عرفوا الله حق معرفته، هكذا قاله المفسرون.

الآية الثانية: قوله تعالىٰ: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلۡمٗا﴾ [طه: ١١٠]، فالله تعالىٰ نفىٰ إحاطتهم بالعلم بحقيقة ذاته.

لا يقال: إن الضمير في قوله تعالىٰ: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلۡمٗا﴾ [طه: ١١٠] راجع إلىٰ ما في قوله تعالىٰ: ﴿يَعۡلَمُ مَا بَيۡنَ أَيۡدِيهِمۡ وَمَا خَلۡفَهُمۡ﴾ [طه: ١١٠]، لأنها أقرب المذكورين، وليست راجعة إلىٰ الله تعالىٰ، فلا يكون في الآية حجة.

لأنَّا نقول: لا نسلم، بل هي راجعة إلىٰ الله تعالىٰ، ولهذا قال تعالىٰ بعدها: ﴿وَعَنَتِ ٱلۡوُجُوهُ لِلۡحَيِّ ٱلۡقَيُّومِ﴾ [طه: ١١١]، وهذا يدل علىٰ أن الضمير في قوله: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلۡمٗا﴾ راجع إلىٰ الله تعالىٰ.

الآية [الثالثة][٣]: قوله تعالىٰ: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيۡءٖ مِّنۡ عِلۡمِهِۦٓ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، فإن كان الغرض بقوله: ﴿مِّنۡ عِلۡمِهِۦٓ﴾ هو نفس العلم علىٰ ظاهره، **فنقول**: إذا عجزوا عن الإحاطة بحقيقة العلم فهم عن الإحاطة بحقيقة العالِم أعجز، وإن كان الغرض بالعلم نفس المعلوم فهم إذا عجزوا عن الإحاطة بالمخلوق؛ فهم عن الإحاطة بالخالق أبعد كما قررناه.

ثم أقول قولًا كليًا: وهو أن الإنسان منَّا إذ كان عاجزًا في نفسه عن الإحاطة ببعض المخلوقات والوقوف علىٰ كنه حقائقها وتفاصيلها كالعلم بضياء الشمس ونور القمر وغيرهما من المخلوقات، فإذا كانت هذه الأمور قد بلغت الغاية في الانكشاف والظهور، ثم لا سبيل إلىٰ الوقوف علىٰ حقائقها إلا علىٰ سبيل الإجمال، فكيف حال من تقدس عن مناسبات العقول والأنظار وتنزه عن تخيلات الظنون والأفكار.

---

(١) ﴿وَمَا قَدَرُواْ ٱللَّهَ حَقَّ قَدۡرِهِۦٓ﴾ [الحج: ٧٤]. (٢) سورة (الزمر: ٦٧).

(٣) -(الثالثة) في النسخة (ب، ج).

ولهذا قال أمير المؤمنين في بعض خطبه: «حار في ملكوته عميقات مذاهب التفكير وانقطع دون الرسوخ في علمه جوامع التفسير، وحال دون مكنون علمه حجب من الغيوب، تاهت في أدنىٰ أدانيها طامحات العقول»[١]، ومن مارس شيئًا من كلام أمير المؤمنين في خطبه فإنه يطلع منه علىٰ أن حقيقة ذاته غير معلومة لأحدٍ من البشر كما حققناه.

فثبت بمجموع[٢] ما ذكرنا أنه لا سبيل للعقول إلىٰ معرفة حقيقة ذاته.

ثم إن لمشايخ الطريق من أهل التصوف أدلة علىٰ أن حقيقة ذاته غير معلومةٍ لنا غير ما ذكرناه ها هنا أغفلنا ذكرها لانحرافها عن مقاصد المتكلمين، وبُعدها عن مصطلحاتهم، ولم نورد في كتابنا هذا إلا ما ارتضيناه من خلاصة الأدلة ونقاوة المذاهب، ونزهناه عن ذكر الأقاويل الركيكة.

واحتج القائلون من المعتزلة وغيرهم بأن حقيقة الذات معلومة لنا بشبه أربع:

الشبهة الأولىٰ: قولهم: قد ثبت[٣] أنَّا مُكلَفون بالعلم بكون الله تعالىٰ واحدًا قادرًا وعالِمًا والعلم بهذه الأمور مسبوق بالعلم بحقيقة ذاته، لأنَّا ما لم نعرف حقيقة ذاته فلا يمكننا الحكم عليها بكونها قادرة ولا عالمة، لأن الحكم علىٰ الشيء مسبوق بالعلم بحقيقة ذلك الشيء، فلو لم يكن لنا طريق إلىٰ العلم بحقيقة ذاته ومعرفتها لكان التكليف بكونه قادرًا عالِمًا محال، وقد أجمعت الأمة علىٰ أن التكليف بهذه الأمور ليس محالًا.

---

(١) عن محمد بن أبي عبد الله ومحمد بن يحيىٰ جميعًا رفعاه إلىٰ أبي عبد الله عَلَيْهِ السَّلَامُ أن أمير المؤمنين عَلَيْهِ السَّلَامُ استنهض الناس في حرب معاوية في المرة الثانية، فلما حشد الناس قام خطيبًا، فقال:(... وحار في ملكوته عميقات مذاهب التفكير، وانقطع دون الرسوخ في علمه جوامع التفسير وحال دون غيبه المكنون حجب من الغيوب، تاهت في أدنىٰ أدانيها طامحات العقول في لطيفات الأمور)، أصول الكافي، محمد بن يعقوب الكليني، باب جوامع التوحيد، منشورات الفجر، بيروت، ط١، ٢٠٠٧م/ ١٤٢٨هـ، (١/ ٧٨)، بحار الأنوار، محمد باقر المجلسيٰ، مؤسسة الوفاء، بيروت، لبنان، ط٢، ١٤٠٣ هـ/ ١٩٨٣ م، (٤/ ٢٦٩).

(٢) (مجموع) في النسخة (ج).

(٣) -(قد ثبت) في النسخة (ج).

والجواب: أنَّا لا ننكر ورود التكليف بهذه الأمور أعني كونه قادرًا وعالِمًا وكونه واحدًا، وأن العلم بها متوقف علىٰ العلم بالذات المتصفة بهذه الصفات لكن الشأن كله في نفس الإحاطة بالذات، والوقوف علىٰ كنه حقيقتها، هل ممكن أم لا؟ وليس يتوقف معرفة كونه قادرًا وعالِمًا إلا علىٰ العلم الجملي بمطلق الذات، فأما علىٰ العلم بحقيقتها فهو محل النزاع.

الشبهة الثانية: قالوا: لو قدرنا شيئًا موجودًا ليس له من الصفات إلا كونه قادرًا عالِمًا حيًا أزليًا أبديًا متكلمًا سمعيًا بصيرًا منزهًا عن الحيّز والجهة والحلول والمكان، فإنه يكون إلهًا بمجرد هذه الصفات، فلو كان صفة غير هذه الصفات لكانت تلك الصفة غير معتبرة في الإلهية[١]، فإذا كان الله تعالىٰ حاصلًا علىٰ هذه الصفات ومستحقًا لها وجب استحقاقه للإلهية[٢] ووجب ألا يكون له صفة وراءها لأنه لا[٣] طريق إليها وما لا طريق إليه وجب نفيه، وحينئذ تكون الإحاطة بالذات وصفاتها ممكنة كما قلناه.

والجواب عن هذه الشبهة بحرف واحد: وهو أنَّا نسلم أن هذه الصفات هي الأصل في استحقاق الإلهية[٤]، ولكنا نقول: العلم بحقيقة الذات والوقوف علىٰ كنهها أمر وراء ما ذكرتموه ليس يدخل تحت التكليف، بل نقول: لا يمكن الوصول إلىٰ معرفة حقيقة الذات كما قدمنا شرحه، فأما العلم بالقادرية والعالِمية فإنما يتوقف علىٰ العلم بمطلق الذات، فأما العلم بحقيقتها وكميتها فلا.

لا يقال: إنَّا لما عرفنا تلك الصفات عرفنا تلك الذات التي يجب اتصافها بهذه الصفات، فنكون قد عرفناها كما هي بحقيقتها.

لأنَّا نقول: إن وجوب اتصاف تلك الذات بهذه الأوصاف إن فسرناه بأن هذه الأمور يستحيل زوالها عن ذاته كان أمرًا سلبيًا، وإن فسرناه بدوام ثبوت هذه

---

(١) (الالاهية) في النسخة (ب، ج).
(٢) (للالاهية) في النسخة (ب، ج).
(٣) -(لا) في النسخة ب، ج).
(٤) (الالاهية) في النسخة (ب، ج).

الصفات لذاته واستمرارها كان أمرًا إضافيًا، وعلىٰ كلا التفسيرين فهو متوقف علىٰ العلم بمطلق الذات لا علىٰ العلم بحقيقتها.

فثبت أن حقيقة الذات غير معقولة لنا.

الشبهة الثالثة: قالوا: إن ذاته عبارة عن الذات المقيدة بوجوب الاتصاف بهذه الصفات ومطلق الذات معلوم لنا لا محالة، وهذا القيد أيضًا معلوم، فإذا كانت الذات عبارة عن الذات المقيدة بوجوب الاتصاف بهذه الصفات وهما معلومان، وجب أن تكون ذاته المخصوصة بحقيقتها معلومة لنا.

والجواب: أن هذا إنما يستقيم لو قلنا: إن ذاته مساوية لسائر الذوات في كونها ذاتًا، ثم إنها خالفتها بمجرد هذا القيد، وهو وجوب الاتصاف بهذه[1] الصفات، ونحن نمنع من ذلك، فإن عندنا أن ذاته مخالفة لسائر[2] الذوات بحقيقته المخصوصة، وأنه ليس بينها وبين سائر الذوات اشتراك في نفس الماهية أصلًا، وأن هذا القيد -أعني وجوب اتصافها بهذه الصفات- ليس أصلًا في معقول حقيقته ولا جزءً[3] من مفهومها، لأن وجوب اتصاف الشيء بغيره متأخر عن تحقق ذات الموصوف، وإذا ثبت أن حقيقته المخصوصة ليس كونها ذاتًا ولا وجوب إتصافها بهذه الصفات ولا مجموعها، ثبت أن حقيقته المخصوصة أمرًا وراء ذلك، فهذه الأمور كلها تابعة لتلك الحقيقة ولازمة لها، وذلك الأمر غير معلوم لنا من حيث هو هو كما قررناه.

الشبهة الرابعة: قولهم: إذا قلتم بأن حقيقة الله غير معلومة لأحدٍ من الخلق، فقد حكمتم عليها بعدم المعلومية، والحكم عليها بكونها غير معلومة مسبوق بالعلم بحقيقتها، لأن الحكم علىٰ الشيء بحكم من الأحكام فرع علىٰ تصوره

(١) (فهذه) في النسخة (ج). (٢) (لنا و) في النسخة (ج).
(٣) (جزاً) في النسخة (ب، ج).

ومعقولـه، فـإذن الحكم علىٰ تلك الحقيقـة بأنها غير معلومـة يتوقف علىٰ كونها معلومة، وهذا متناقض.

والجواب: أن التصور الجملي كاف في الحكم علىٰ الذات بحكم من الأحكام، ولا شـك أنَّا نعـرف الله تعالىٰ علىٰ سـبيل الجملة، وعلىٰ بعـض التفاصيل، وإنما الخـلاف في الوقـوف علىٰ كنه حقيقته ومعقولها هل هو ممكن أم لا؟ فهذا ما أردنا ذكره في كيفية العلم به تعالىٰ.



الفصل الرابع
في بيان كون الصانع للعالم موجودًا أزليًا أبديًا

اعلم أنَّا إذا أوضحنا بالبراهين القاطعة أن للعالم صانعًا فلا يلزمنا بعد ذلك أن نقيم دلالة على أنه موجود، لأنه يستحيل في العقول إضافته إلى مؤثر غير موجود، لأنَّا نعلم بالضرورة أنه لا فرق في العقل بين نفي المؤثر وبين إثبات مؤثر هو نفي، لأن العدم عندنا نفي صرف، فلا يمكن إسناده إلى مؤثر معدوم.

نعم إنما يلزم القائلين بالمعدوم وأنه ذات في حال العدم، فهم إذا أقاموا دلالة على أن للعالم صانعًا، فلا بد لهم من دلالة أخرى على كونه موجودًا لاحتمال أن يكون المؤثر فيه أمرًا معدومًا، لأن في العدم عندهم ذواتًا مستقبلة بأنفسها، ثبت لها حكم المماثلة والمخالفة وهم قد فعلوا ذلك وأقاموا الأدلة على كونه تعالى موجودًا، وسنستقصي القول عليهم فيها بمشيئة الله تعالى.

فإذا عرفت هذا: **فالمقصود** من هذا الفصل بيان القول في تفصيل الوجود وأنه تعالى أزلي أبدي، ثم نذكر الكلام في تصفح أدلة المعتزلة على كونه تعالى موجود، فلا جرم اشتمل هذا الفصل على مطالب ثلاثة.

۞ المطلب الأول: في القول في تفاصيل الوجود:

اعلم أن خلاف الناس في إطلاق اسم «الوجود» منقسم إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: أن يكون «الوجود» مقولًا بالاشتراك في الاسم والعبارة دون الحقيقة على الواجب الوجود والممكن الوجود، وهذا هو مذهب أبي الحسين والخوارزمي والأشعري، لأن عند هؤلاء أن الوجود هو نفس الموجود، والحقائق الموجودة إنما هي مشتركة في إطلاق اللفظ عليها لا في أنفسها وحقائقها، فإنها متباينة.

القسم الثاني: أن يكون «الوجود» مقولًا بالاشتراك المعنوي علىٰ الواجب الوجود والممكن الوجود، وهذا قول أبي هاشم وأصحابه، فإنهم ذهبوا إلىٰ أن الوجود أمرًا زائد علىٰ ذات كل موجود سواء كان وجوده واجبًا أو ممكنًا، وأن الوجود حقيقة واحدة يشترك فيها جميع الموجودات.

القسم الثالث: الفرق بين واجب الوجود وممكن الوجود: فالوجود في حق واجب الوجود هي عين ذاته، والوجود في حق ممكن الوجود أمر زائد علىٰ ذاته، وهذا بعينه هو مذهب الفلاسفة، فإنهم زعموا أن الوجود في حق الله تعالىٰ هو نفس حقيقة ذاته، ولهذا لم يفتقر إلىٰ مؤثر خارج عن ذاته، وأما الوجود في حق ممكن الوجود فهو أمر زائد علىٰ ذاته، ومن ثم افتقر إلىٰ مؤثر خارج عن ذاته علىٰ هذا الوجود في حق الممكنات مقولًا عليها بالاشتراك المعنوي، إذ هي مشتركة في حقيقة واحدة وهي الوجود.

فإذا تقررت هذه القاعدة فالمختار هو القسم الأول، وهو أن وجود كل شيء هو نفس ذاته وأن اشتراك[1] الموجودات في نفس الوجود إنما هو اشتراك لفظي، والحقائق في أنفسها مختلفة متباينة والمعتمد فيه مسالك.

المسلك الأول: هو أن الوجود لو كان أمرًا زائدًا علىٰ ذات الموجود ونفس الماهية لصح منَّا أن نعقل تلك الماهية محصلة في الأعيان مع الذهول عن كونها موجودة، وأن نعقل وجودها من غير أن تكون محصلة في الأعيان، إذ لا تلازم بين كونها موجودة وبين تحصيلها في الأعيان، فلما علمنا استحالة هذا علمنا أن وجود الشيء هو نفس ماهيته من غير امرٍ زائد.

المسلك الثاني: لو كان حقيقة الوجود أمرًا زائدًا علىٰ ذات الموجود لكان ثبوته لتلك الماهية لا يخلو حاله إما أن يكون ثابتًا أو لا يكون ثابتًا، فإن كان ثابتًا لزم أن

(١) (اشترك) في النسخة (ج).

يكـون للوجود وجودًا إلىٰ غير غاية، وهذا محـال، وإن لم يكن ثابتًا: لزم أن يكون وجود الموجودات بأمر معدوم، وهذا محال أيضًا.

لا يقال: إن الوجود لموجود بعينه هو نفس وجوده، فلا يحتاج إلىٰ وجود آخر.

لأنَّـا نقـول: هذا خطأ، فإنَّا نعقـل ماهية الوجود مع الشـك في تحصيل الأعيان، فيسـتحيل أن يكـون وجود الوجود هو غير كونه موجـودًا، فيلزم أن يكون للوجود وجودًا آخر كما ذكرنا إلىٰ غير غاية.

المسلك الثالث: لو كان الوجود حقيقة زائدة علىٰ نفس الماهية لكان ثبوته لتلك الماهية متوقف علىٰ ثبوت تلك الماهية في الخارج، فإن حصول الشيء للشيء فرع علىٰ ثبوت ذلك الشـيء في نفسـه، فإن ما لا ثبوت له ولا تعين في الخارج لا يثبت له شـيء إلا بعد تحققه في الخارج، فيلزم أن يكون حصول الوجود للماهية متوقفًا علىٰ كون تلك الماهية موجودة وحينئذ يلزم منه محذوران: إما كون الشـيء سابقًا علىٰ نفسه، وإما أن يكون للوجود وجودًا إلىٰ غير غاية، وكلاهما محال.

المسـلك الرابـع: لو كان الوجـود أمرًا زائـدًا علىٰ ذات الموجود لـكان يمكننا أن نعقـل ماهية الوجود مع الشـك في حصوله في الأعيان، فيلـزم أن يكون للوجود وجـود، وأنـه محال، فحصل مـن مجموع ما ذكرناه ها هنا أن وجود كل شـيء هو نفس حقيقته وماهيته.

واحتج القائلون بأن الوجود أمرًا زائدًا علىٰ الماهية والحقيقة بشُبهٍ خمس:

الشـبهة الأولىٰ: قولهم: إن هذه الموجودات مشتركة في كونها موجودة ومتباينة في حقائقهـا وماهياتهـا، ومـا وقع فيه الاشـتراك مغاير لمـا وقع فيه الامتيـاز، فإذن وجودها مغاير لماهياتها.

وإنما قلنا: «إنها مشتركة في الوجود»، فلأن الوجود أمر واحد في سائر الموجودات مسـتوية في أصله ومعقولـه، ولهذا فإنَّا إذا اعتقدنا في موجـود أنه عرَض ثم اعتقدنا

في ذلك الموجود بعينه أنه جوهر فإنه يزول اعتقادنا بالعرضية، ولا يزول اعتقاد وجوده، فلو أن وجود كونه عرضًا مساوٍ لوجود كونه جوهرًا وإلا لزال اعتقاد وجوده عند زوال اعتقاد عرضيته، وإذا ثبت أن الوجود مشترك بين الحقائق وجب أن يكون زائدًا علىٰ أنفس الماهيات وهو الذي نريده.

والجواب: أنَّا لا نسلم أن الحقائق مشتركة في الوجود اشتراكًا معنويًا وإنما الاشتراك فيه يجب أن يكون لفظيًا كسائر الألفاظ المشتركة.

قوله: «إذا اعتقدنا في موجود أنه عرَض، ثم اعتقدنا فيه أنه جوهر، فاعتقاد كونه عرضًا زائل والوجود باقٍ، وفيه دلالة علىٰ أن الوجود أمر زائدًا».

قلنا: هذا فاسد من وجهين:

أما أولًا: فهذا منقوض بنفس الماهية، فإنَّا إذا اعتقدنا في ماهية أنها عرَض ثم اعتقدنا في تلك الماهية بعينها أنها جوهر فإن اعتقاد كونها عرضًا يزول؛ ولا يزول اعتقاد كونها ماهية، فكان يلزم من هذا أن تكون الماهية أمرًا زائدًا علىٰ العرضية والجوهرية وتكون مشتركة بين الماهيات، وأنتم لا تقولون بهذا.

وأما ثانيًا: فنقول: قولكم في وجود موجود اعتقدتموه عرضًا ثم اعتقدتموه جوهرًا أنه لا يتبدل، أتريدون بالوجود نفس كونه جوهرًا وعرضًا، فمن المعلوم أن هذا الاعتقاد يتبدل عند تبدل اعتقاد الجوهر والعرض لأنه نفس ذاته، وإن عنيتم بالوجود أمرًا زائدًا علىٰ العرضية والجوهرية كان دليلكم هذا مبنيًا علىٰ أن وجود الجوهر أمر زائد علىٰ ماهيته وفيه وقع النزاع، فبطل ما توهموه في هذه الشبهة[١].

الشبهة الثانية: قولهم: المعلوم قطعًا بالضرورة أنه لا واسطة بين النفي والإثبات، وهذا علم أولي بديهي، فلولا أن الوجود أمر زائد علىٰ ذات الموجود يشترك فيه

(١) (الشبه) في النسخة (ب).

الموجودات لكان المقابل للنفي ليس أمرًا واحدًا بل أمور كثيرة، وهذا يبطل ما علمناه بالضرورة من أنه لا واسطة بينهما.

والجواب: أنَّا نقول: ما تريدون بالسلب المقابل للثبوت؟ أتعنون[1] أن تحقق كل حقيقة تقابله لا تحقق تلك الحقيقة، فهذا صحيح، ولكن لا يلزم منه كون الحقائق والماهيات مشتركة في أمر واحد، فإن هذا السلب يناقض الثبوت، وإن كانت الحقائق في أنفسها مختلفة. وإن عنيتم أن ها هنا أمرًا زائدًا عامًا مشتركًا بين الحقائق الثابتة وأن ذلك الوجود العام يقابله السلب العام، فهذا بناء علىٰ أن الوجود أمر زائد؛ فيكون دليلكم هذا مبنيًا علىٰ تسليم المطلوب وهذا فاسد لا محالة.

الشبهة الثالثة: هو أنَّا نقسم الموجود إلىٰ واجب وإلىٰ جائز، ومورد التقسيم لا بد أن يكون مشتركًا بين القسمين، فلو لا أن الوجود أمر زائد يشترك فيه الواجب والجائز لما صح التقسيم.

والجواب من وجهين:

أما أولًا: فنقول: إن عنيتم بأن مورد التقسيم لا بد أن يكون مشتركًا هو أن حقيقة كل واحد من الأشياء يمكن أن يقال فيها: إما أن تكون واجبة أو جائزة، فهذا صحيح، ولكن لا يلزم أن يكون مورد التقسيم مشتركًا بين الحقائق، بل يكون تقسيم كل شيء علىٰ نفس حقيقته المخصوصة، وإن عنيتم أن ها هنا أمرًا عامًا هو مورد التقسيم تشترك فيه الحقائق، فهذا إنما يصح بعد صحة القول بأن الوجود أمر زائد علىٰ ذات الموجودات وفيه وقع النزاع.

وأما ثانيًا: فهذا منقوض بنفس الماهية فإنه يمكن جعلها موردًا للتقسيم، فيقال الماهية لا تخلو إما أن تكون جوهرًا أو عرضًا، فيلزم أن يكون كون الجوهر ماهية، وكون العرَض ماهية أمرًا مشتركًا بينهما؛ زائد علىٰ حقائقهما، وهذا محال.

---

(١) (وتعنون) في النسخة (ج).

الشبهة الرابعة: قالوا: الذي يدل علىٰ أن الوجود أمرًا زائدًا علىٰ ذات الموجود هو أنَّا ندرك بالبديهة تفرقة بين قولنا: «الجوهر جوهر»، وبين قولنا: «الجوهر[1] موجود»، فلو كان قولنا: «موجود» هو نفس كونه «جوهرًا» لتنزلا منزلة واحدة، فلما أدركنا التفرقة بينهما بالضرورة دلت علىٰ أن الوجود أمرٌ زائد.

والجواب: أن البديهة كما فرقت بين قولنا: «الجوهر جوهر»، وبين قولنا: «الجوهر موجود»، فكذلك البديهة أيضًا فرقت بين قولنا: «الجوهر جوهر»، وبين قولنا: «الجوهر ماهية»، فإن لزم من مجرد الفرق هناك كون الموجود أمرًا زائدًا لزم من مجرد الفرق ها هنا كون الماهية أمرًا زائدًا علىٰ ذاته، وهكذا الفرق بين قولنا: الأسد أسد، وبين قولنا: الأسد ليث، فيلزم علىٰ هذا أن يكون للشيء بكل عبارة صفة زائدة علىٰ ذاته، وهذا محال.

الشبهة الخامسة: قولهم: لو كان الوجود هو نفس الموجود لم يعقل أثر للفاعل علىٰ حال، لأن الذات ليست بمقدورة فالوجود هو نفس الموجود، فيلزم ألا يعقل أثر للفاعل كما حققنا.

والجواب: أن هذا مبني علىٰ أن الفاعل لا يصح تأثيره في الذات، وأن الذات ثابتة في الأزل، وهذا كله خطأ، كما سنفصل القول عليهم في المعدوم بعون الله.

فهذا أقوىٰ ما وجدته معتبرًا لأصحاب أبي هاشم في أن الوجود أمر زائد علىٰ ذوات الحقائق وأنفسها، ولهم أمور أخر غير ما ذكرناه ركيكة، ومن وقف علىٰ حقيقة ما ذكرناه عليهم ها هنا لم يخفَ عليه عوار ما سواه.

فأما الكلام علىٰ الفلاسفة حيث زعموا أن الوجود في الممكنات أمر زائد علىٰ حقائقها وذواتها بخلاف الواجب الوجود، فإن وجوده هو نفس ذاته، فهذا الفرق خطأ، فإن الأمور التي أوردوها دلالة علىٰ أن الوجود في حق واجب الوجود هو

---

(١) (والجوهر) في النسخة (ج).

عيـن ذاته هـي بعينها حاصلة في حق ممكن الوجـود، وأن وصف الإمكان لا يبطل دلالتها على كونها نفس الذات.

۞ المطلب الثاني: في بيان كون الصانع أزليّ الوجود لا أول له، وأنه تعالى أبديّ الوجود لا آخر له:

فهاتان مسألتان:

المسألة الأولى: في بيان كونه تعالى أزليّ الوجود لا أول له:

وعمدتنا فيه مسلكان:

المسـلك الأول: أن نقـول: المؤثـر في وجود العالَم لا يخلو حالـه إما أن يكون لوجوده أول أو لا يكون لوجوده أول، فإن كان لوجوده أول، فهو مُحدَث لما سبق تقريـره من أن المحدَث ما كان لوجوده أول، ولـو كان مُحدَثًا لكان له مُحدِث لما بينـاه أيضًا من أن المحدَث لا بد أن يكون له محـدِث، ثم القول في محدِثه كالقول فيـه، وحينئذ يلزم منه محالان[1]، إما إسـناد كل مُحدَث إلى محدِث إلى غير نهاية، وهو المسـمى بالتسلسـل المطلـق، وإما إسـناد كل واحد منهما إلـى الآخر، وهو الدور والتوقف، وكل واحد منهما محال.

فـإذا تقرر هذا بطل أن يكـون المؤثر في وجود العالَم له أول، وإذا بطل أن يكون له أول؛ ثبت أنه لا أول لوجوده وهو المطلوب.

لا يقـال: هب أنَّا سـلمنا لكم أنه لا بـد من وجود واجب الوجـود لذاته، فلِمَ لا يجوز أن يكون المؤثر في وجوب الأجسـام والأعراض أمرًا مُحدَثًا، لوجوده أول، محتاجًـا إلـى مؤثر، وذلك المؤثر فيه واجب الوجود لنفسـه، وعلى هذا التقدير لا يحصل مقصودكم[2] من أن المؤثر في وجود العالَم هو الله تعالى.

---

(١) (محالات) في النسخة (ج).

(٢) (مقصودكم) في النسخة (ج).

لأنَّـا نقول قـد حصل مطلوبنا هـا هنا وهو القـول بأنه لا بد مـن موجود واجب الوجود لذاته، وإذا سلم هذا فنقول: أما الوسائط التي يمكن تجويزها بالعقل فلنا(١) في إبطالها طريقان:

أحدهما: أنَّا سنوضح القول في إبطـال قول المُفوّضة(٢) وأصحـاب النجوم إذا تكلمنـا علىٰ الفرق الخارجة عن الإسـلام في الباب الثالث، فإنَّا سـنذكر -هناك إن شاء الله تعالىٰ- أنه لا يجوز أن يكون المؤثر في العالَم إلا الله تعالىٰ.

وثانيهما: أنه يمكن نفي هذه الوسـائط بواسـطة السمع وهو ما عرفناه بالضرورة مـن ديـن الأنبياء صلـوات الله عليهم ودين هذه الأمـة أنه لا مؤثر في وجـود العالَم إلا الله تعالىٰ من غير واسطة.

المسلك الثاني: في إثبات كون الصانع للعالم قديمًا:

قد قررنا في ما تقدم أن المؤثر في العالَم لا بد أن يكون موجودًا لاستحالة إسناده إلىٰ مؤثر معدوم، **فإذا ثبت أنه موجود، فنقول**: ليس يخلو حال وجوده إما أن يكون مسبوقًا بعدم أو لا يكون مسـبوقًا بعدم، فإن كان مسـبوقًا بعدم فحينئذ تكون ذاته جائزة الوجود وجائزة العدم، وكل ما(٣) جاز عليه الوجود والعدم جميعًا فلا بد له إذا وجد من مرجح.

(١) (قلنا) في النسخة (ج).

(٢) **المُفوّضة**: هي مشتقة من التفويض وهو التسليم. وقد يطلق المفوّضة بالكسر علىٰ فرقة من غلاة الشيعة قالوا خلق الله محمدا وفوّض إليه خلق الدنيا فهو الخلّاق لها، وقيل فوّض ذلك إلىٰ عليّ. كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، (٢/ ١٦١٨). والتفويض علىٰ قسـمين: تفويض معنىٰ: وهو مذهب المفوِّضَة، وهم شـرٌّ مـن المؤوِّلـة كما قال ابن تيمية، تفويض كيفية: وهو مايعتقده أهل السـنة والجماعة في صفات الله عَزَّوَجَلَّ. ينظر: مذهب التفويض في نصوص الصفات ـ عرضٌ، ونقد، أحمد بن عبدالرحمن بن عثمان القاضي، دار العاصمة للنشـر والتوزيع، المملكة العربية السـعودية، ١٤١٤هـ، والاحتجاج بالآثار السـلفية علىٰ إثبات الصفات الإلهية والرد علىٰ المفوِّضَة والمشبِّهَة والجهمية، عادل بن عبد الله آل حمدان، دار الأمراء للنشر والتوزيـع، جدة، ١٤٣١هــ، ص ٢٦٣ وما بعدها، نقلاً عـن: البراهين المعتبرة في هـدم قواعد المبتدعة، عبد العزيز بن محمد المديهش، تحقيق: إبراهيم بن عبد الله بن عبد الرحمن المديهش، ط١، ١٤٣٤ هـ.

(٣) (وكلما) في النسخة (ب، ج).

وإنما قلنا: «إن ذاته إذا كانت مسبوقة بالعدم كانت جائزة الوجود والعدم جميعًا»، فلأنَّا لا نعني بكونها جائزة إلا أن العقل لا يحيل بقاؤه علىٰ العدم السابق، ولا يحيل تجدد الوجود له، وهذا هو معنىٰ الجواز وهو حاصل لا محالة.

وإنما قلنا: «إن كل ما جاز عليه الوجود والعدم علىٰ سواء فلا بد في وجوده من مرجح»، فهذا ضروري لا إشكال فيه، لأن كل أمرين كانا في جواز الحصول علىٰ سواء؛ ثم حصل أحدهما من دون الآخر، فإن ضرورة العقل تقضي بأنه لا بد له من مؤثر بالضرورة، ثم ذلك المؤثر إن كان أيضًا مسبوقًا بعدم كان الكلام فيه كالكلام في الأول إلىٰ غير غاية، وهو محال بما قررناه في إبطال حوادث لا أول لها، وإن لم يكن مسبوقًا بعدم فهو قديم إذ لا نريد بالقديم إلا ما لم يكن في نفسه مسبوقًا بعدم.

فثبت أن المؤثر في وجود العالَم يجب أن يكون قديمًا.

لا يقال: المعقول من كونه تعالىٰ قديمًا هو أنه تعالىٰ متقدم علىٰ وجود العالَم بما لا نهاية له، وهذا التقدم لا يعقل إلا بالأزمنة المحققة، فيلزم من هذا أن يكون الزمان قديمًا لحصوله فيما لا أول له وهو زمان الأزل.

لأنَّا نقول: القدم يمكن تفسيره علىٰ أحد وجهين: إما بعدم المسبوقية بالغير، وإما بعدم المسبوقية بالعدم، وكلاهما حاصل في حقه تعالىٰ، فيجب أن يكون موصوفًا بالقدم.

قوله: «التقدم لا يعقل إلا بالأزمنة المحققة».

قلنا: هذا خطأ، بل التقدم كما يعقل بالأزمنة المحققة يعقل أيضًا بالأزمنة المقدرة، ولهذا فإن الزمان يتقدم بعضه علىٰ بعض من غير زمان، فإن اليوم متقدم علىٰ الغد من غير زمان، فإذا عقل هذا التقدم من غير زمان فليعقل مثله في تقدم الباري علىٰ العالَم من غير زمان أيضًا، فثبت أنه تعالىٰ أزليّ الوجود لا أول له.

المسألة الثانية: في بيان كونه تعالىٰ أبديّ الوجود لا آخر له:

ولنا في تقريره مسلكان:

المسلك الأول: أنَّا نقول: ليس يخلو حال المؤثر في وجود العالَم إما أن تكون حقيقته قابلة للعدم أو لا تكون حقيقته قابلة للعدم، فإن لم تكن حقيقته قابلة للعدم؛ استحال عليها العدم وكانت موجودة علىٰ الدوام، وهو المطلوب. وإن كانت حقيقته قابلة للعدم: فهي أيضًا قابلة للوجود، إذ لو لم تكن قابلة للوجود لم تكن موجودة، فإذا كانت قابلة للوجود والعدم جميعًا استحال أن يحصل أحدهما إلا لمرجح، لأن بديهة العقل شاهدة بأن الحقيقة الواحدة إذا كانت نسبة الوجود إليها كنسبة العدم، فإنه لا يترجح أحد النسبتين علىٰ الأخرىٰ إلا لمرجح، فنقول: إن حصل له الوجود فحصوله لا يخلو إما أن يكون بالإيجاب أو بالاختيار.

والأول: باطل، لأن المؤثر في وجود القديم لو كان موجبًا لكان لا يخلو حاله إما أن يكون قديمًا أو حادثًا، ومحال أن يكون قديمًا، لأن الكلام فيه كالكلام في القديم الأول، فينتهي الأمر إلىٰ غير غاية، وأنه محال. وباطل أيضًا أن يكون حادثًا لأن القديم سابق علىٰ المحدّث فلا يكون معلولًا عنه، لأن المعلول لا يكون سابقًا علىٰ علته، لأن سبقه عليها يوجب استغنائه[1] عنها، فبطل أن يكون المؤثر في وجوده القديم أمرًا موجبًا.

والثاني: باطل أيضًا لأن القديم لا يجوز أن يكون أثرًا للفاعل لأن الفاعل يجب أن يكون سابقًا علىٰ فعله، والقديم لا يسبقه شيء، إذ معنىٰ القديم أنه لا أول لوجوده.

فثبت بما ذكرناه أن وجود القديم ليس حاصلًا من جهة غيره وإن حصل العدم للقديم فحصوله إنما يكون بأحد وجهين: إما بطرؤ الضد عليه، وإما لفقد ما يحتاج إليه.

---

(١) (اسعناه) في النسخة (ب، ج).

والأول: باطل، لأن القديم لو كان له ضد لكان حاله لا يخلو إما أن يكون واجب الوجود أو جائز الوجود، ومحال أن يكون ضده واجب الوجود لذاته، لأن في ذلك اجتماع الضدين علىٰ الوجه الذي يتنافيان عليه، وهذا محال، وإن كان جائز الوجود كان وجود القديم أولىٰ من وجوده فيلزم استحالة وجوده في كل حالة لأنه ما من حالة إلا ووجود القديم أولىٰ من وجوده، فيلزم استمرار العدم به وهو المطلوب.

لا يقال: لِمَ لا يكون وجود الضد أولىٰ من وجود القديم لأجل تعلقه بالقادر كما نقوله في الطارئ والباقي، فإن الضد الطارئ أولىٰ بالوجود من الباقي، ولا وجه لذلك إلا لأجل تعلقه بالقادر.

لأنَّا نقول: إن التعلق بالقادر إنما يكون مرجحًا لوجود الضد الطارئ علىٰ الباقي لما كان الباقي والطارئ[1] مشتركين في كون كل واحد منهما مُحدَثًا ثم اختص الطارئ بتعلقه بالقادر، فلهذا كان وجوده راجحًا علىٰ وجود الباقي، فأما القديم والحادث فلا ترجيح بينهما بل يجب أن يكون وجود القديم أولىٰ من وجود الحادث لا محالة، لأن وجود القديم لذاته ووجود الحادث متعلق بالقادر فلا جرم كان وجوده أولىٰ وأحق.

والثاني: باطل أيضًا لأن القديم لا يفتقر إلىٰ شيء، لأن القديم غني بذاته فلا يحتاج إلىٰ غيره.

وإنما قلنا: «إنه لا يحتاج إلىٰ غيره» لأنه لو افتقر إلىٰ غيره لكان ذلك الغير لا يخلو حاله إما أن يكون قديمًا أو حادثًا، ومحال أن يكون قديمًا لأن الكلام فيه كالكلام في القديم الأول، فيتسلسل إلىٰ غير غاية، وأنه محال، وباطل أن يكون ذلك الغير مُحدَثًا لأن القديم لا يفتقر إلىٰ الحادث، لأن القديم إذا كان حاصلًا فيما لا أول له كان مستغنيًا عنه.

---

(١) (كان الطارئ والباقي) في النسخة (ج).

فحصل من مجموع كلامنا ها هنا أن حقيقة القديم لا يجوز أن تكون قابلة للقدم، وإذا بطل أن تكون قابلةً للعدم استحال عليها العدم ووجب لها الوجود وفي هذا ما نريده من كون القديم تعالىٰ لا يجوز عليه العدم.

المسلك الثاني: في الدلالة علىٰ أنه تعالىٰ لا يجوز عليه العدم وأنه دائم الوجود:

وتقريره هو أنَّا قد أوضحنا فيما سبق أن وجود كل شيء هو نفس حقيقة ذاته، فإذا كان وجود القديم تعالىٰ هو نفس حقيقة ذاته، ونسبة ذاته إلىٰ كل الأوقات علىٰ سواء، فإذا وجب وجوده في وقت وجب وجوده في سائر الأوقات، إذ لا يعقل موجب لعدمه إلا وجود الضد أو فقد ما نحتاج إليه، وهذا في حق القديم محال كما قررناه، فيجب وجوده علىٰ الاستمرار ولا انقطاع له في وقت من الأوقات.

وتمام تقرير هذه القاعدة بإيراد الأسئلة المتوجهة عليها والانفصال عنها:

وهي خمسة:

السؤال الأول: أليس عندكم أن ذات القديم تعالىٰ حقيقة مخصوصة متميزة عن سائر الحقائق لا لأمر فهلا جاز خروجها عن حقيقتها لا لأمرٍ أيضًا، إذ هما في العقل علىٰ سواء.

وبيانه: أن العقل إذا سوغ ثبوت معقولها لا لأمر سوّغ خروجها عن تلك الحقيقة لا لأمرٍ.

والجواب: أن هذا يستدعي قانونًا في الفصل بين ما يعلل وبين ما لا يعلل، فنقول: الموجب للتعليل في العقل لا يخرج عن أمرين:

أحدهما: أن يكون الشيء أمرًا متجددًا حاصلًا في الوجود بعد أن لم يكن حاصلًا، فإذا كان بهذه الصفة؛ فالعقل لا شك يقتضي تعليله، لأنه إذا حصل وكان يمكن ألا يحصل، فالعقل يوجب أنه لا بد له من سبب ضرورة لا شك فيه.

وثانيهما: أن كل أمر وجب إضافته إلىٰ حقيقة من الحقائق فإن العقل يوجب تعليله لسائر الأمور الإضافية، فالتعليل إنما يتطرق إلىٰ الحقائق في هذين الوجهين، فأما ما عداهما فلا يتطرق إليه تعليل.

فإذا تقررت هذه الجملة قلنا: إن كون القديم تعالىٰ حقيقة معقولة لم تزل؛ لا تعلل، لأنه ليس بأمر متجدد ولا هو أمر مضاف إلىٰ الذات، وإنما هو حقيقة ثابتة، وإذا كان الأمر هكذا لم يتطرق إليه التعليل بحال.

السؤال الثاني: هب أنَّا سلمنا لكم أن حقيقة ذاته غير معللة لما ذكرتم، فبمَ تنكرون علىٰ من يقول: إن ذات القديم تعالىٰ تقتضي وجوب وجوده لا لأمر في الأزل، ثم إن ذاته بنفسها وحقيقتها تقتضي عدمه فيما لا يزال لا لأمر أيضًا.

والجواب: أن وجوب وجوده هو من الأحكام الإضافية، فوجب تعليله، وقد بيّنا أن ذات الله تعالىٰ تقتضي وجوب وجوده فيما لم يزل، وأنها هي المقتضية لدوام وجوده واستمرارها فيما لا يزال، وما يكون مقتضيًا لوجوب وجوده يستحيل فيه أن يكون مُحيلًا[1] لوجوده، لأن الشيء الواحد لا يكون موجبًا لأمر ومحيلًا له أصلًا.

السؤال الثالث: أليس أن تعلق القادر لذاته بالمقدور ثابت في الأزل ثم إذا وجد المقدور زال ذلك التعلق، وهكذا تعلق العالَم بمعلومه كالعلم الشيء سيوجد، يزول إذا وجد ذلك الشيء، وإن كان ثابتًا في الأزل، فما أنكرتم أن يُعدم القديم وإن كان موجوداً في الأزل.

والجواب: أن تعلق القادر بمقدوره مشروط بعدم المقدور في نفسه، إذ لا يتصور تعلقه به ليوجد وهو موجود، فإذا وجد زال شرط تعلقه وتعلق العالَم بمعلومه؛ الشرط فيه كونه علىٰ ما هو عليه في نفسه، فإذا تغير عما هو عليه في نفسه زال تعلقه

---

(١) (محلا) في النسخة (ج).

بـه، وليس كذلك القديـم، فإن وجوب وجوده حاصل بذاته لا يشـترط فيه أمر من الأمور، فوجب دوام وجوده وثبوته علىٰ الاستمرار أزلًا وأبدًا.

السـؤال الرابع: أليس المقدور كان معدومًـا، وما في الأزل ومع ذلك فإنه يجوز انتقاله إلىٰ الوجود بالقادر، فهلا جاز في القديم أن يكون موجودًا في الأزل، ويجوز انتقاله إلىٰ العدم فيما لا يزال.

والجـواب: أن المقـدور إنما وجب عدمـه في الأزل لاسـتحالة وجوده فيه لأن الفاعل لا بد أن يكون سابقًا علىٰ فعله، ولا حالة قبل الأزل يسبق فيها الفاعل علىٰ فعله، وفيما لا يزال يصح فيه تقدم الفاعل، فلا جرم صح فيه وجود الفعل بخلاف القديم، فإن وجوده لذاته صحيح في الأزل وفي ما لا يزال، فلما كان صحيحًا فيهما وجب وجوده فيهما جميعًا، ولم يجز انتقاله إلىٰ العدم بحال كما ذكرناه.

السؤال الخامس: قالوا: إنما زال تعلق القادر بمقدوره لزوال شرطه وهو العدم، وزال تعلـق العالِـم بمعلومه[1]، وهو تغيـره عما كان عليه، فهلا جـاز زوال وجود القديم لأجل زوال شرط في وجوده.

والجواب: أن الشرط في تعلق القادر بمقدوره هو عدمه والشرط في تعلق العالِم بمعلومـه هو بقـاؤه علىٰ ما كان عليه، وهـذه أمور يعقل زوالهـا وحصولها، فلهذا عددناها شـروطًا فيما ذكرناه، فأما القديم فلا يعقل لوجوده شـرط علىٰ حال حتىٰ يقال: إنه ينتفي لانتفائه.

بيانـه: أن الشـرط في وجود القديم لا يخلـو حاله إما أن يكون قديمًـا أو حادثًا، ومحال أن يكون قديمًا لأن الكلام فيه كالكلام في القديم الأول حتىٰ ينتهي إلىٰ غير غاية، وأنه محال. وباطل أن يكون حادثًا، لأن وجود القديم سـابق علىٰ المحدَث،

---

(١) (بمعلوله) في النسخة (ج).

فلا يمكن أن يقال: إن المحدَث شـرط في وجود القديم، فبطل ما قالوه، وظهر بما ذكرناه أنه تعالىٰ أزلي الوجود لا أول له، وأنه تعالىٰ أبديّ الوجود لا آخر له.

المطلب الثالث[1]: في ذكر المسالك الفاسدة على أنه تعالى موجود:

قد ذكرنا فيما سـلف أن مقتضـىٰ مذهب المعتزلة أنهم إذا أثبتـوا أن لهذا العالَم صانعًا قادرًا عالِمًا حكيمًا، باعثًا للرسل، فلا يكفي هذا علىٰ أصلهم في الدلالة علىٰ كونه تعالىٰ موجودًا، بل لا بد من دلالة منفصلة علىٰ كونه تعالىٰ موجودًا لأمرين:

أحدهما: أن مذهبهم أن للموجود بكونه موجودًا حالة زائدة، فلا بد من الدلالة علىٰ اختصاص الله بهذه الحالة التي هي الوجود .

وثانيهمـا: أن المعدوم عندهم ذات في العدم تسـتقل بنفسـها، ثبـت لها أحكام المماثلـة والمخالفة والغيرية، فإن لم يدلوا علـىٰ أنه تعالىٰ موجود وإلا احتمل أن يكون مختصًا بهذه الصفات في حال العدم، فوجب بحكم مذهبهم أن يتكلموا علىٰ كونـه تعالىٰ موجودًا بأدلـة منفصلة، وعند هذا يقضي الإنسـان العجب من قولهم هذا! ويستظرفه، حيث قطعوا علىٰ أن لهذا العالَـم صانعًا قادرًا حكيمًا، ومع ذلك كيف سـاغ لهم القـول بتجويز كونه معدومًا؟ مع قطعهـم علىٰ اختصاصه بصفات الجلال، وامتيازه عن غيره بنعوت الكمال، هذا لا يتسع له عقل أصلًا، ونحن نذكر مسـالكهم في الاسـتدلال علىٰ كونه موجودًا وقديمًا، ونتصفحها واحدًا واحدًا، ثم نردفها بذكر الاعتراض عليها بعون الله تعالىٰ.

[**وهي مسالك خمسة**][2]:

المسلك الأول: وهو معتمد الجماهير من أصحاب أبي هاشم:

وقد بالغ في كشفه قاضي القضاة في كتابه المغني، وحاصل ما ذكره هو أنه تعالىٰ قادر عالِم، والقادر العالِم لا يكون إلا موجودًا.

---

(١) (الثاني) في النسخة (ج).
(٢) -(وهي مسالك خمسة) في النسخة (ب، ج).

وإنما قلنا: «إنه تعالىٰ قادر عالِم»، فلما تقدم بيانه.

وإنمـا قلنا: «إن القادر العالِـم لا يكون إلا موجودًا»، فلأن القادر العالِم له تعلق بمقـدوره ومعلومه، والعدم مُحِيل للتعلق، فلـو كان القديم تعالىٰ معدومًا لم يكن قادرًا، ولا عالِمًا، فلمّا قررنا أنه تعالىٰ قادر عالِم ثبت أنه موجود.

وإنمـا قلنـا: «إن القادر العالِم له تعلق بمقدوره ومعلومـه»، فلأنَّا لا نعني بتعلق القـادر بمقـدوره إلا أنه يصح منه إيجاد ما قدر عليه إذا لـم يكن ثمّ منع، ولا معنىٰ بتعلـق العالِـم بمعلومه إلا أنه يصح منه إيجاده محكمًـا، إذا لم يكن ممنوعًا، وهذا حاصل في حقه لا محالة، فلهذا قلنا: إن له تعلقًا بمقدوره ومعلومه.

وإنمـا قلنـا: «إن العدم محيل للتعلـق»، فلما نعلمه من حـال الإرادة، فإنها متىٰ وجـدت تعلقـت ومتـىٰ عدمـت زال تعلقهـا، وإنمـا زال تعلقها لعدمهـا، فكل ما شـاركها في العـدم وجـب أن يشـاركها في زوال التعلق، فهذه أمـور أربعة لا بد من كشفها وبيانها:

أولها: «أن الإرادة متىٰ وجدت تعلقت» وإنما وجب تعلقها لأمرين:

أما أولًا: فلأنها لو لم تكن متعلقة، لما أوجبت صفة متعلقة بمراد دون مراد، ألا ترىٰ أن الحياة لما لم تكن متعلقة لم توجب صفةً متعلقة.

وأمـا ثانيًـا: فـلأن الإرادة لا تتعلق علـىٰ التفصيـل إلا بمراد واحـد، فلو لا أنها متعلقة، وإلا لما وجب انحصارها علىٰ مراد واحد.

وثانيهمـا: «أنهـا متىٰ عدمـت زال تعلقها»، والـذي يدل علـىٰ زوال تعلقها عند عدمهـا أنها لـو تعلقت وهـي معدومة لكان لا يخلـو حالها إما أن تتعلـق بنفس ما كانت متعلقة به عند الوجود أو بغيره. **والأول**: باطل، لأنه ما من مُرادٍ إلا ويجوز أن ينقضي ويمضي، والإرادة لا يجوز تعلقها بالباقي والمنقضي. **والثاني**: باطل أيضًا،

لأنها لو تعلقت بغير ما كانت متعلقة به حال وجودها، لكان في ذلك خروجها عن ذاتها واتصافها بصفة مخالفها، وهذا محال، فلهذا قلنا: بزوال تعلقها عند العدم.

وثالثها: «أنه إنما[١] زال تعلقها لأجل عدمها»، ويدل عليه أمران:

أما أولًا: فلأن زوال التعلق يثبت بثبوت عدمها، ويزول بزواله، فلما دار عليه وجودًا وعدمًا وجب أن يكون علة فيه.

وأما ثانيًا: فلأن زوال التعلق حكم فلا بد له من علة، ثم علته لا يخلو حالها إما أن يكون هو يقتضي مرادها أو خروجها عن أن تكون موجبة صفة للمريد أو خروجها عن صفتها المقتضاة من صفة ذاتها، أو لأن الوجود شرط في تعلقها، وهذه الأقسام كلها باطلة.

وإنما قلنا: «إن زوال تعلقها لا يجوز أن يكون ليقضي مرادها»، فلأنها قد تخرج عن التعلق ولم ينتقض مرادها، فلا يجوز تعليقه به.

وإنما قلنا: «إنه لا يجوز أن يكون لخروجها عن أن توجب صفة للمريد» فلأمرين:

أما أولًا: فلأنها إنما خرجت عن أن توجب صفة للمريد لعدمها، فقد عاد الأمر إلىٰ العدم لكن بواسطة.

وأما ثانيًا: فلأنه ليس بأن يقال: إنما زال تعلقها لخروجها عن أن توجب صفة للمريد بأولىٰ من أن يقال: إنما خرجت عن أن توجب صفة للمريد لزوال تعلقها، فلا يتميز أحدهما عن الآخر، وهذا محال.

وإنما قلنا: «إنه لا يجوز أن يكون زوال تعلقها لخروجها عن الصفة المقتضاة»، فلأنه لو لا العدم لما خرجت عن الصفة المقتضاة، فقد عاد الأمر إلىٰ التعليل بالعدم[٢] لكن بواسطة.

---

(١) (لما) في النسخة (ج).

(٢) (بالقدم) في النسخة (ب، ج).

وإنمـا قلنا: «إنه لا يجوز أن يكون زوال تعلقها لأن الوجود شـرط فيه»، لأنه لو لا أن العدم محيل للتعلق وإلا لما وجب اشتراط الوجود في ثبوت تعلقها، فقد عاد الأمر في هذه الأشـياء إلىٰ العدم لكن بهذه الوسـائط، فيجب إطراح هذه الوسائط، والتعليل بالعدم في زوال تعلقها بمرادها.

ورابعهـا: أن كل ما شـاركها في العدم وجب أن يشـاركها في زوال التعلق، فلأنه إذا ثبت كونه علة في زوال التعلق وجب ثبوت الحكم معه أينما ثبت وإلا خرج عن كونه علة فيه.

فهذا غاية ما يذكرونه في تقرير هذا المسلك.

والاعتراض علىٰ هذا المسلك يتوجه من وجوه أربعة:

أولها: أنَّا لا نسلم أن للموجود بكونه موجودًا حال زائدة علىٰ ذاته.

وبيانه: ما مر في إثبات الصانع فلا نعيده.

وثانيهـا: أن هذا كله ينبني علىٰ أن الإرادة معنىً وأنهـا متعلقة وأن تعلقها صادر عن صفتها المقتضاة، وهذه كلها تحكمات فاسـدة، ولا سبيل إلىٰ تصحيحها بأدلة قوية وحجج واضحة، بل الإرادة عندنا تعلق مخصوص موجب عن القلب يختص بمـراد دون مـراد من غير حاجة فيه إلـىٰ أمر زائد يوجب هذا التعلـق. لأنَّا لا نقول بالعلة والمعلول، وهكذا القول في العلم والقدرة، كما سـنوضحه في باب الصفات بعون الله تعالىٰ.

وثالثها: أنَّا وإن سلمنا أن الإرادة معنىً، فلا نسلم أنها متعلقة.

وبيانه: أنَّا نقول: أليـس أن الإرادة عندكم قد أوجبت هذه الصفة وهي المريدية للمريـد لمكان صفتهـا المقتضاه مـن دون تعلق، فهلا جـاز أن يوجب التخصص بمراد دون مراد لنفسها من دون تعلق أيضًا.

لا يقال: لو لا أن الإرادة متعلقة لما أوجبت صفة متعلقة كالحياة، فإنها لو لم تكن متعلقة لم توجب صفة متعلقة، وهي كونه حيًا.

لأنَّا نقول: إنما لم تكن الصفة الموجبة عن الحياة وهي الحيية متعلقة لأنها في نفسها غير متعلقة لا لأن الحياة غير متعلقة إذ ليس يلزم في معلول العلة أن يكون مطابقًا للعلة، ألا ترىٰ أن كونه مدركًا موجبًا عن كونه حيًا ولا يلزم إذا كان الأمر متعلقًا أن يكون المؤثر متعلقًا، فهكذا[1] لا يمتنع أن تكون المريدية متعلقة وألا تكون الإرادة في نفسها متعلقة.

لا يقال: لو كان التعلق للصفة دون الإرادة لوجب ألا تنحصر في مراد دون مراد، ألا ترىٰ أن التعلق في كونه -تعالىٰ- عالِمًا لما كان للصفة نفسها، لم تنحصر، بل كان متعلقًا بلا نهاية له من المعلومات.

لأنَّا نقول: هذا فاسد لوجهين:

أما أولًا: فلأنَّا لم نوجب انحصار تعلق الصفة بمراد دون مراد لكونها صفة حتىٰ يلزم ما ذكرتم، بل ذلك موقوف علىٰ الدلالة، فإن اقتضت الانحصار قضينا به وإلا فلا.

وأما ثانيًا: فلأنه لو ثبت أن الصفات لا تقتضي الانحصار لأنكم وجدتم صفة لا تنحصر متعلقاتها، لوجب لنا أن نثبت أن الإرادة لا تنحصر متعلقاتها، لأنَّا وجدنا معاني لا تنحصر متعلقاتها كالقدرة، فإنها تتعلق من المقدورات المختلفة ومن المتماثلة بحسب الأوقات، مما لا نهاية لها، والشهوة أيضًا تتعلق من الجنس الواحد بما لا نهاية له، لأن كل هذا إنما هو تعويل علىٰ مجرد الوجود وهو فاسد.

ورابعها: أنَّا وإن سلمنا أن الإرادة متعلقة، فلا نسلم أن زوال تعلقها لعدمها كما زعموا، بل نقول: إنما زال تعلقها لخروجها عن أن تكون موجبة صفة للمريد.

---

(١) (فهكذىٰ) في النسخة (ب).

وبيانه: أن التعلق الذي في غرضهم أن العدم [الذي][1] يحيله هو تعلقها بمرادها، وهو تأثيرها في إيقاعه علىٰ وجهٍ دون وجه، فإذا خرجت عن أن تكون موجبة صفة للمريد زال تعلقها بمرادها، لأنه تابع له وفرع عليه.

لا يقـال: إن زوال تعلقهـا بمرادها وخروجها عن أن تكـون موجبة للمريد هما حكمـان صدرا عن عدم الصفة المقتضاة، فليس أحدهمـا بأن يكون علة في الآخر بأولىٰ من العكس.

لأنَّا نقول: ولا سـواء، فـإن تعليـق زوال[2] تعلق الإرادة بمرادهـا خروجها عن أن تكـون موجبة صفـة للمريد أولىٰ من عكسـه، لأن تعلقها بمرادهـا[3] فرع علىٰ اختصاصها بنا وإيجابها للواحد منَّا كونه مُريدًا وتابع له، فإذا عدمت زال اختصاصها بنـا، وإذا زال اختصاصهـا بنا زال تعلقهـا بمرادها، فلهذا كان تعليـل زوال تعلقها بمرادهـا معلقًا علىٰ خروجها عن أن تكون موجبـة صفة للمريد وخروجها عن أن تكون موجبة صفةً للمريد معلقًا علىٰ عدمها أولىٰ.

فـإذا ثبت هـذا فعليهم أن يقيموا دلالة علىٰ أن الله تعالىٰ موجب لغيره صفة حتىٰ يجب كونه موجودًا لأجل إيجابه لذلك الغير تلك الصفة، وإلا زال تعلقه كما نقوله في الإرادة، فإنـه إنمـا زال تعلقهـا لخروجها عن أن تكون موجبـة صفة لغيرها وهو المريد كما حققناه عليهم حتىٰ يوفي القياس حقه وهم بعد لم يقيموا دلالةً علىٰ هذا.

فهذه جملة كافية في فساد هذه الدلالة، ومن أحاط علمًا بما ذكرناه عليهم ها هنا أمكنه الوقوف علىٰ إبطال بقية كلماتهم في تقرير هذا المسلك.

المسلك الثاني: ذكره بعض المتأخرين من أصحاب أبي هاشم:

وحاصل ما قالوه: هو أنه تعالىٰ قد ثبت له صفات مشـروطة بالوجود، وكل من ثبت له صفات مشروطة بالوجود فهو موجود، فالقديم تعالىٰ موجود.

---

(١) -(الذي) في النسخة (ب، ج).

(٢) -(تعليق زوال) في النسخة (ج).

(٣) (بمراها) في النسخة (ج).

وإنمـا قلنا: «إنه قد ثبت له صفات مشروطة بالوجود»، فلأنـه تعالىٰ قادر عالِم حـي -كما سـيأتي مقررًا بعـون الله تعالىٰ- وهذه الصفات في حقه تعالىٰ مشـروطة بالوجـود، أمـا أنه تعالىٰ قادر عالِم حيّ، فلا إشـكال فيه، وأمـا أن هذه الصفات في حقـه مشـروطة بالوجود، فلأنها صفـات مقتضاة زائـدة علىٰ الوجـود، وكل صفة مقتضاة زائدة علىٰ الوجود يجب أن تكون مشروطة بالوجود.

وإنمـا قلنا: «إن هذه الصفات صفات مقتضاة» فلبطلان كونها مسـتحقة لمعانٍ، وبطلان كونها ذاتية -كما سنوضح الكلام فيه بمشيئة الله تعالىٰ- فإذا بطل إضافتها إلىٰ شيء من هذه الأقسام لم يبقَ إلا أنها صفات مقتضاة.

وإنما قلنا: «إنها زائدة علىٰ الوجود»، فهو ظاهر، لأنها لو كانت هي الوجود للزم في كل موجود أن يكون قادرًا وعالِمًا حيًا، ومعلوم خلاف ذلك.

وإنمـا قلنا: «كل صفات مقتضاه زائدة علىٰ الوجوب يجب أن تكون مشـروطة بالوجـود»، فلمـا نعلمه من حـال التحيز في الجوهر، فإنه صفـة مقتضاه زائدة علىٰ الوجـود مشـروطة بالوجود، وإنما وجب ذلك فيه لكونه صفـة مقتضاة زائدة علىٰ الوجـود مشـروطة بالوجـود فيجب في كل ما شـاركه في هذا أن يشـاركها في كونها مشروطة بالوجود.

فهذه أمور خمسة لا بد من كشفها وبيانها:

أولهـا: **أن التحيز صفـة زائدة علـىٰ ذات الجوهر**: ودليلهم علىٰ هـذا هو أنَّا قد علمنا أن الجوهر والسـواد اشـتركا في كونهما ذاتين وموجودين، ثم استبد أحدهما وهو الجوهر بأمرٍ وهو شغل الجهة دون السواد، فعلمنا أنه لا بد أن يفارقه بمفارقة لأجلهـا صـح عليـه، ووجب له شـغل الجهة دون الآخـر، وليس ذلـك إلا لأجل اختصاصه بمزيه[1] وهي حالة له بكونه متحيزًا، وليسـت من قبيل الأحكام بل هي

(١) (بربه) في النسخة (ج).

من قبيل الأحوال والصفات، ولهذا لا يفتقر في العلم بها إلا إلىٰ مجرد ذات الجوهر من دون أمر آخر، فلهذا وجب كونها من قبيل الأحوال كما قلناه.

وثانيها: أنه صفة مقتضاة: ودليلهم علىٰ ذلك هو أنها قد ثبتت للجوهر في حال وجوده، فثبوتها لا يخلو إما أن يكون علىٰ سبيل الوجوب أو علىٰ سبيل الجواز، ومحال أن يكون ثبوتها علىٰ سبيل الجواز، لأنها لو ثبتت علىٰ سبيل الجواز لكان المؤثر فيها لا يخلو حاله إما أن يكون فاعلًا أو علة، ولا يجوز أن يكون المؤثر في تحيز الجوهر علة، لأنها لا توجب له حتىٰ تختص به ولا تختص به حتىٰ يتحيز، فإذا كان التحيز واقفًا عليها لزم الدور، وأنه محال، فبطل أن يكون تحيز الجوهر معللًا بعلة ولا يجوز أن يكون[1] تحيز الجوهر معللًا بالفاعل، لأنه لو كان أثرًا للفاعل لكان مؤديًا إلىٰ المحال، وما أدىٰ إلىٰ المحال فهو محال، فالقول بكون التحيز أثرًا للفاعل محال.

وإنما قلنا: «إن التحيز لو كان أثرًا للفاعل لكان محالًا»، فلأنه كان لا يمتنع أن نجعل السواد متحيزًا لأنه لا مانع يمنعه عن ذلك، لأنه مقدور له، ثم بعد ذلك لو قدرنا طروء البياض عليه لوجب أن ينفيه من حيث كونه سوادًا، ولا ينفيه من حيث كونه متحيزًا، فيؤدي إلىٰ أن يكون معدومًا موجودًا، وهذا محال، فلهذا قلنا: بأن كون التحيّز أثرًا للفاعل يؤدي إلىٰ المحال.

وإنما قلنا: «إن ما أدىٰ إلىٰ المحال فهو محال»، فهذا معلوم بالضرورة لأنه لو كان صحيحًا لم يؤدِ إلىٰ المحال، فبطل أن يكون التحيّز حاصلًا لمعنىً أو بالفاعل، وإذا بطل ذلك، بطل أن يكون حصوله علىٰ سبيل الجواز، وثبت أن حصوله يكون علىٰ سبيل الوجوب، ثم لا يخلو إما أن يكون ذاتيًا أو مقتضىً، ومحال أن يكون ذاتيًا، لأنه لو كان ذاتيًا لوجب حصوله في حال العدم كسائر الأحكام والصفات

---

(١) +(الجوهر) في النسخة (ج).

الذاتية من كونه جوهرًا، وصحة كونه معلومًا، ولو ثبت في حالة العدم لكان شاغلًا للجهة محتملًا لحلول الأعرَاض فيه، وهذا محال، فبطل أن يكون متحيزًا في حالة العدم، وإذا بطل أن يكون ذاتيًا ثبت أنه مقتضىٰ عن صفة الجوهر الذاتية، وهي كونه جوهرًا.

وثالثها: أن التحيّز زائد علىٰ الوجود: ودليلهم علىٰ كونه زائدًا علىٰ الوجود هو أنه لو كان المرجع بالتحيز إلىٰ نفس الوجود؛ للزم في كل موجود أن يكون متحيزًا، فكان يلزم في جميع الأعرَاض أن تكون متحيزة، ومعلوم خلافه بالضرورة، فثبت أن التحيّز زائد علىٰ الوجود.

ورابعها: أنه مشروط بالوجود.

وإنما قلنا: «إنه مشروط بالوجود»، فلأنه إذا ثبت كونه أثرًا عن الذاتية، فلو لم يكن مشروطًا بالوجود للزم حصوله في حال العدم، وهو محال كما ذكرناه.

وخامسها: أنه إنما وجب كون التحيّز مشروطًا لكونه صفة مقتضاة زائدة علىٰ الوجود، فدليلهم علىٰ ذلك مشتمل علىٰ تقسيم طويل، وحاصل ما ذكروه أنه إنما وجب اشتراط التحيّز بالوجود لمجموع أوصاف ثلاثة:

أحدهما: كونه صفة.

وثانيها: كونه مقتضىٰ.

وثالثها: كونه زائدًا علىٰ الوجود.

بدليل أنه يدور معها وجودًا وعدمًا، فلما دار اشتراط التحيّز بالوجود مع هذه الأوصاف الثلاثة وجودًا وعدمًا، وجب أن[1] تكون هي العلة فيه، فتقرر بما ذكرناه أن التحيّز إنما كان مشروطًا بالوجود لكونه صفة مقتضاة زائدة علىٰ الوجود.

---

(١) +(أن) مكررة في النسخة (ج).

فإذا ثبت هذا في حق المتحيز وسائر أوصاف الأجناس أنها إنما اشترطت بالوجود لهذه العلة التي ذكرناها، وهذه العلة بعينها حاصلة في حق الله، وهو أن له صفات مقتضاة زائدة علىٰ الوجود، فيجب أن تكون مشروطة بالوجود، فيجب القول بكونه تعالىٰ موجودًا بهذه الدلالة.

فهذا ملخص ما ذكروه في الاستدلال بهذا المسلك علىٰ كونه تعالىٰ موجودًا بعد حذف التطويلات.

والاعتراض علىٰ ما قرروه في هذا المسلك يتوجه من أوجه ثلاثة:

أولها: أن هذا الاستدلال مقرر علىٰ أن لله تعالىٰ صفات بكونه قادرًا وعالِمًا وحيًا، هي القادرية والعالِمية والحيية وأنها مقتضاة عن ذاته وأنها مشروطة بالوجود، وسنستقصي القول عليهم فيها في باب «الصفات» بعون الله وحُسن تأييده.

وثانيها: أنَّا لو سلمنا أن لله تعالىٰ صفات مقتضاة عن ذاته هي القادرية والعالِمية والحيية كما زعموا، وأنها مشروطة بالوجود، فلا نسلم ردها إلىٰ صفات الأجناس في اشتراط الوجود، لأن ردها إليها إنما يكون بطريق المقايسة بين الشاهد والغائب، وقد أبطلنا طريق القياس في أول الكتاب فلا فائدة في تكريره.

وثالثها: أنَّا ولو سلمنا ثبوت طريق القياس والرد فلا نسلم أن التحيّز صفة زائدة علىٰ ذات الجوهر، لأنه لو كان أمر زائدًا علىٰ ذات الجوهر لصح أن نعقله محصلًا في الأعيان من غير أن يكون متحيزًا أو أن يكون متحيزًا من غير أن يكون محصلًا في الأعيان، فلما علمنا استحالة انفصال أحدهما عن الآخر دل علىٰ أن تحيز الجوهر هو نفس ذاته من غير أمر زائد.

ثم ولو سلمنا أن تحيزه زائد علىٰ ذاته، فلِمَ لا يجوز أن يكون حصول هذا التحيّز بعد أن لم يكن حاصلًا لا لأمر كما في صور من مذهبهم منها أن القادر يفعل أحد

مقدوريه دون الآخر لا لمرجح، ومنها أن القدرة تتعلق بمقدور دون مقدور لا لأمر ومخصص، ومنها أن العرَض يحل في محل دون محل لا لأمر، فإذا جاز[١] في هذه الصور أن تكون حاصلة بعد أن لم تكن حاصلة، لا لأمر، فما يمنع أن يكون التحيّز حاصلًا بعد أن لم يكن لا لأمرٍ ومؤثر كهذه الصور[٢].

ثم ولو سلمنا أنه لا بد له من مؤثر، فلِمَ لا يجوز أن يكون المؤثر هو الفاعل.

قالوا: لو كان المؤثر فيه الفاعل لصح أن يجعل السواد متحيزًا فلو قدرنا طروء البياض عليه لزم أن يكون موجودًا معدومًا بأن ينفيه من حيث كونه سوادًا ولا ينفيه من حيث كونه متحيزًا، فيلزم ما ذكرناه.

قلنا: هذا فاسد لوجوه:

أما أولًا: فلأن المحال الذي ذكروه إنما يلزم من الجمع بينهما إلا[٣] في أن كون كل واحد منهما على الانفراد متعلقه بالفاعل، فلهذا استحال الجمع بينهما، والمحال لا يكون مقدورًا للفاعل، فلِمَ قلتم إنه إذا قدر عليهما منفردين يلزمه جمعهما.

وأما ثانيًا: فهب أنَّا سلمنا لكم أنه يصح أن يجمع بين هاتين الصفتين، فما الذي يلزم من المحال، قالوا: يلزم أن يكون الذات الواحدة معدومة موجودة، لأن السواد إذا كان متحيزًا فإذا قدّرنا طرؤ البياض فإنما ينافيه من حيث كونه سوادًا ولا ينافيه من حيث كونه متحيزًا، فيلزم ما ذكرناه.

قلنا: لِمَ لا يجوز أن يقال: إن السواد ينتفي مطلقًا لأن الشيء الواحد إذا كان سوادًا متحيزًا معًا ثم طرأ عليها بياض ليس نقيًا فالبياض يعدمه من حيث كونه سوادًا، فحينئذ يلزم انتفاؤه من حيث كونه سوادًا لأجل طرؤ ضده وهو البياض، ثم

(١) (حاور) في النسخة (ج). (٢) (الصورة) في النسخة (ج).
(٣) (لا) في النسخة (ب).

ينتفـي كونـه متحيزًا تبعًا له لأن التحيز مفتقراً إلىٰ الوجود وهو زائل، والشـيء كما ينتفي لطرؤ ضده، فقد ينتفي لفقد ما نحتاج إليه أيضًا، فلهذا كانا معدومين معًا.

وأما ثالثًا: فهب أنَّا سلمنا أنه ينتفي من حيث كونه سوادًا ولا ينتفي من حيث إنه متحيز، فلِمَ قلتم إن هذا محال.

فإن قالوا: لأن السـواد لا يخرج عن الصفـة المقتضاة إلا إذا خرج عن الوجود، ولا ينتفي عن صفة التحيز إلا إذا استمر له الوجود، فلو زالت إحدىٰ الصفتين دون الأخرىٰ لزم أن يكون الوجود مستمرًا زائلًا عنه في حالة واحدة، وأنه محال.

قلنا: هذا الكلام لا يسـتمر إلا إذا ثبـت أن التحيّز صفة مقتضاة عن صفة الذات بشـرط الوجـود، وهذا هو عيـن المطلوب بهـذه الحجة، وفيه وقـع النزاع، فكيف يكون أصلًا في صحتها، هذا محال.

فهذا تمام الكلام علىٰ هذا الاستدلال بهذه الطريقة.

المسـلك الثالـث: قالوا: لو[١] لم يكـن تعالىٰ موجودًا لما صـح وجود الأفعال المُحكَمة من جهته، لكنه قد صح وجودها من جهته، فيجب أن يكون موجودًا.

وإنمـا قلنا: «إنـه لو لم يكن تعالىٰ موجودًا لما صح وقـوع الأفعال المُحكَمة[٢] مـن جهته»، فلأنه قد تقرر في العقول أن عدم القدرة والعلم يمنع من وقوع الأفعال المحكمة من جهة[٣] الواحد منَّا مع كونه موجودًا حيًا، فبأن يكون عدم ذات الفاعل مانعًا من ذلك أولىٰ وأحق، لأن حاجة الفعل إلىٰ الفاعل آكد من حاجته إلىٰ القدرة والعلـم من حيـث أن حاجة الفعل إلىٰ وجود الفاعل هي حاجـة الأثر إلىٰ المؤثر، وحاجة الفعل إلىٰ وجود القدرة والعلم هي حاجة المشروط إلىٰ الشرط، ولا شك

(١) -(لو) في النسخة (ج). (٢) -(المحكمة) في النسخة (ج).
(٣) +(فلأنه قد تقرر في العقول إن عدم القدرة والعلم المحكمة من جهته) مكررة في النسخة (ج).

أن حاجة الأثر إلى المؤثر الذي لا يحصل به آكد من حاجته إلى شرطه، **فإذا ثبت** أن الله تعالى مؤثر في العالَم وجب أن يكون موجودًا من افتقاره إليه.

والاعتراض على ما ذكروه ها هنا من وجهين:

أحدهما: تحقيق: وحاصله أن نقول: إنكم لما ذهبتم إلى أن للموجود بكونه موجودًا حالة زائدة على ذاته، وأن المعدوم ذات في حال عدمه مستقل بنفسه مماثل لغيره ومخالف، فلِمَا قلتم بهذه المقالة، لا جرم توجهت الإشكالات عليها، وأمكن اعتراضها وصح أن يقال: لا يمتنع أن يكون المؤثر في وجود العالَم ذات ليس لها هذه الحالة ويصدر عنه التأثير في حالة العدم كما يؤثر المعدوم في سائر الأحكام اللازمة له، وهو معدوم.

وثانيهما: رد: وذلك أن حاصل استدلالهم ها هنا هو أن القضايا العقلية تشهد بأن العالَم موجود على جهة الإتقان والإحكام، فيجب احتياجه إلى القدرة والعلم، وإذا كان مفتقراً إلى القدرة والعلم فافتقاره إلى القادر والعالِم أولى وأحق.

وهذا الاستدلال جيد على هذا السياق خلا أنَّا نقول: إنما تشهد العقول بمجرد ثبوت أمر يؤثر فيه مختصًا بالقادرية والعالِمية والحيية، وهذه الأمور كلها يمكن ثبوتها في حالة العدم كما زعمتم لأنها أمور ذاتية والمعدوم مختص بأمور ذاتية كثيرة، أما أن ذلك المؤثر لا بد أن تكون له حالة هي الوجود فلا يعلم بالضرورة بل لا بد فيه من إيراد الأدلة الدقيقة اللهم إلا أن يقال: إنه إن كان مختصًا بالقادرية والعالِمية، وجب أن يكون موجودًا لأن للقادر والعالِم تعلقًا بمقدوره ومعلومه، كان هذا الآن انتقالًا إلى دلالة التعلق، وقد مر الكلام عليها فلا فائدة في تكريره.

فهذه المسالك الثلاثة أقوى ما وجدته لهم في الدلالة على كونه تعالى موجودًا، وفي المسألة طرق غير هذه أركّ مما ذكرنا وأضعف قد أوردوها وأعرضوها؛ فلا

حاجة بنا إلىٰ إيرادها لقلة جدواها، ونحن الآن نذكر استدلالهم علىٰ كونه تعالىٰ قديمًا، ثم نذكر ما يتوجه من الاعتراض عليهم فيه، ونردفه بالمسالك السالفة، لأنه كله خوض في الوجود وكيفيته بعون الله ومنّه.

المسلك الرابع: في استدلالهم علىٰ كونه تعالىٰ قديمًا:

وحاصل ما قالوه: هو أنه تعالىٰ لو لم يكن قديمًا لكان مُحدَثًا، ومحال أن يكون مُحدَثًا، فيجب كونه قديمًا.

وإنما قلنا: «إنه تعالىٰ لو لم يكن قديمًا لكان مُحدَثًا»، فلأنه لا واسطة بين النفي والإثبات، والعلم بهذا ضروري من العلوم البديهية.

وإنما قلنا: «إنه يستحيل أن يكون مُحدَثًا»، فلأنه لو كان مُحدِثًا لكان له مُحدِث، ومحدِثه أيضًا يفتقر إلىٰ محدِث إلىٰ غير غاية، لأنها كلها مشتركة في حصولها بعد أن لم تكن، فكان يلزم ألا يوجد العالَم أصلًا ويستحيل وجود هذه الحوادث لأنها إذا كانت[١] متوقفة في وجودها علىٰ وجود ما لا نهاية له، وقد تقرر أن وجود ما لا نهاية له محال، فيستحيل أيضًا وجود هذه الحوادث، فلما كانت هذه الحوادث موجودة دل علىٰ أنها غير مستندة في وجودها إلىٰ ما لا نهاية له وأنها مستندة إلىٰ وجود صانع قديم، وهو المطلوب، ومثّلوا هذا بأن الواحد منَّا إذا قال: لا آكل هذه التفاحة حتىٰ آكل قبلها تفاحات لا نهاية لها، فإنه لا يصح أكله لهذه التفاحة لما وقف أكله لها علىٰ ما لا نهاية له، لأن كل تفاحة[٢] يشرع في أكلها فهي متناهية ولها أول وبداية.

فهذه خلاصة ما ذكروه في تمهيد هذه الدلالة.

والاعتراض علىٰ ما قرروه في هذا الاستدلال من وجهين:

أما أولًا: فنقول: أما ما صدروا به الاستدلال من قولهم: ليس يخلو حال المؤثر في العالَم إما أن يكون قديمًا أو حادثًا، فإن كان حادثًا افتقر إلىٰ محدِث، ومحدِثه

(١) (كان) في النسخة (ج).

(٢) (رمانه) في النسخة (ب، ج).

إلىٰ محدِث إلىٰ غير غاية، إلىٰ تمام ما ذكروه فهو صحيح لا غبار علىٰ وجهه، وإنما الإشكال في قولهم: لو وقف العالَم في وجوده علىٰ محدِثين لا نهاية لهم استحال وجوده.

فإنَّا نقول لهم: ليس يخلو حال هذه الأمور التي وقف وجود العالَم عليها مع فرضكم كونها بغير نهاية، إما أن تكون صحيحة أو مستحيلة، فإن كانت[1] صحيحة؛ كان وجود العالَم صحيحًا لأن ما وقف وجوده علىٰ الصحيح فهو صحيح الوجود، وبطل قولكم: إن العالَم مستحيل الوجود، وإن كانت مستحيلة الوجود بطل قولكم: إن العالّم قد وقف وجوده علىٰ أمور غير متناهية الوجود، لأن قولكم هذا يوهم أنها أمور ثابتة، فكيف يقول: إنها مستحيلة الوجود.

وأما ثانيًا: فنقول: أليس أن العالَم عندكم قد وقف وجوده علىٰ وجود مؤثر لا أول له، ومع ذلك صح وجوده، فما يمنع أن يقف وجوده علىٰ وجود محدِثين لا أول لهم، ومع ذلك يصح حدوثه، وأما الفصل بين وقوفه علىٰ محدِث لا أول له ومحدِثين لا أول لهم، وكيف كان صحيح الوجود في الأول دون الثاني.

فأما المثال الذي ذكروه في أكل التفاحة، فليس مطابقًا للممثول، **بيانه**: هو أن المثال الذي فرضوه إنما استحال لما كان أمرًا مستقبلًا، فكل ما يأكله من تفاحة فلها أول وبداية، وليس مطابقًا لما نحن فيه، فإن هذه الأمور التي فرضناها من المحدِثين، ومحدِثي المحدِثين إنما هي أمور منقضية ماضية فأمكن أن لا يكون لها نهاية وبداية.

نعم يمكن أن نعرض عن هذا الاستدلال الذي قرروه ها هنا، ويقال: القول بإثبات أمور غير متناهية محال لا يمكن ثبوتها لما قررناه في مسألة الحدوث، حيث قررنا أن وجود حوادث لا أول لها محال، فإما بأن يقال: لو وقف العالَم علىٰ

(١) (كان) في النسخة (ب، ج).

وجـود حـوادث لا أول لها لاستحال وجوده كمـا ذكروه في اسـتدلالهم هذا، فلا يمكن تقريره[١] لما ذكرناه.

فظهر بما حققناه ها هنا بطلان هذا الاستدلال وصح ما قلناه.

المسلك الخامس: استدلالهم علىٰ أن القديم لا يجوز عليه العدم:

وحاصل ما ذكروه في هذه الدلالة هو أن القديم قديم لنفسه، وخروج الموصوف عن صفته الذاتية محال.

وإنما قلنا: «إن القديم قديم لنفسه»، فلِمَا مر من بطلان كونه قديمًا بالفاعل أو لعلة.

وإنمـا قلنـا: «إن خروج الموصوف عن صفته الذاتية محـال»، فلأن الذات إنما تدخـل في كونهـا معلومة لاختصاصهـا بصفة الذات، فلو خرجـت الذات عن هذه الصفة لخرجت عن كونها معلومة أصلًا، وخروجها عن كونها معلومة محال.

فهذا تماما ما يذكرونه في هذا الاستدلال.

والاعتراض علىٰ هذه الطريقة من وجهين:

أمـا أولًا: فنقـول: بم تنكرون علـىٰ من يُجوّز خـروج الذات عن صفتهـا الذاتية، فتخـرج عن كونها معلومـة وعن كونها مماثلة لغيرها ومخالفـة له، وتخرج عن كونها مغايرة أيضًا، ويبقىٰ نفس تصورها في الذهن علىٰ الجملة وهو لا يفتقر إلىٰ صفة ذاتية.

لا يقال: إن الذات ثابتة في حال العدم، والعدم لا أول له، فيستحيل خروجه عن كونه ذاتًا.

لأنّـا نقول: هذا بناء منكم علىٰ أن المعدوم ذات في حال عدمه، وأنه بلا[٢] أول، وسنوضح القول في بطلانه بمشيئة الله تعالىٰ.

---

(١) (تقديره) في النسخة (ج). (٢) (بلىٰ) في النسخة (ج).

وأما ثانيًا: فهب أنَّا سلمنا أن خروج الموصوف عن صفته الذاتية محال، فلِمَ وجبت هذه الصفة الذاتية؟

فإن قالوا: إن ثبوت الصفة الذاتية أزلًا وأبدًا، فلا يمكن تعليله لأنها لم تحصل بعد أن لم تكن حاصلة فيجب تعليلها، وإنما هي ثابتة لا لأمر.

قلنا: فيجب الإعراض عن هذا الاستدلال، وتطويل طريقه بالرد إلىٰ الصفة الذاتية، ويجب أن يقال: بأن ذاته تعالىٰ إذا كان يجب كونها ذاتًا لا لأمر في الأزل، ويصح كونها ذاتًا فيما لا يزال وجب استمرار وجودها فيما لا يزال؛ إذ لا مخصص لوجودها في وقت دون غيره من سائر الأوقات، ويكون هذا الاستدلال مغنيًا عن التطويلات التي ذكروها.

فهذا هو الكلام علىٰ هذه المسالك الفاسدة التي اعتمدوها في كونه تعالىٰ موجودًا وقديمًا، فأما الطرق المعتمدة في تقرير هذه المسائل، فقد مر الكلام عليها بما فيه مقنع وكفاية، والحمد لله.

تنبيه:

اعلم أنَّا لما ذكرنا أن القديم يجب أن يكون وجوده واجبًا، وأن العدم مستحيل عليه، وأن المحدَث يجوز عليه العدم والوجود جميعًا، انجر بنا الكلام إلىٰ تقسيم الحقائق بالإضافة إلىٰ أحوالها[1] في العدم والوجود جميعًا، وهي منقسمة بالإضافة إلىٰ ما ذكرناه إلىٰ خمسة أقسام.

القسم الأول: ما يجب وجوده ويستحيل عدمه وهو القديم: فإنَّا قد ذكرنا أن حقيقة[2] ذاته واجبة أزلًا وأبدًا.

القسم الثاني: ما يستحيل وجوده ويجب عدمه: وهذا كثاني القديم، فإنه ممتنع الوجود لذاته، فلا يصح عليه الوجود بحال.

---

(١) (احولها) في النسخة (ج). (٢) (حقيقته) في النسخة (ج).

القسم الثالث: ما يجوز عليه العدم والوجود، لكن العدم به أولىٰ: وهذا كالصوت فإنه كان قبل وجوده يجوز أن يوجد ويجوز أن يبقىٰ مستمرًا علىٰ عدمه، فإذا وجد يقهر الفاعل ثم انقطع فيه تأثير الفاعل وجب عدمه ومعنىٰ الأولوية في حقه هو أنه لا يحتاج في عدمه إلىٰ مرجح لما كان العدم به أولىٰ.

القسم الرابع: ما يجوز عدمه ووجوده، لكن الوجود به أولىٰ، وهذا وإن كان في نفسه ممكنًا معقولًا لكن لا نظير له في الخارج، ولو كان له وجود في الخارج لكان حكمه أن يكون واجب الوجود إلا أن يمنع من وجوده مانع كما(١) ذكرنا، فما(٢) يكون العدم به أولىٰ؛ فإن عدمه يكون واجبًا إلا أن يمنع منه مانع وهو قهر الفاعل له بالوجود كما حققناه.

لا يقال: فهلا جاز أن يكون وجود القديم تعالىٰ من هذا القسم، فيكون تعالىٰ جائز الوجود وجائز العدم، لكن الوجود به أحق وأولىٰ، فيكون حاصلًا علىٰ مثل حال الصوت علىٰ جهة العكس، وفي هذا بطلان كون ذاته تعالىٰ واجبة الوجود.

لأنَّا نقول: هذا فاسد، لأن ذاته تعالىٰ إذا كانت ممكنة الوجود لذاتها وكانت أولوية الوجود للذات، حصل مقصودنا من استمرار ذاته علىٰ الوجود أبدًا، وهذا هو مطلوبنا من وجوب وجوده لذاته.

ثم نقول: المعدوم من ما(٣) لا يبقىٰ كالصوت وما شاكله، يجوز وجوده ويجوز عدمه، لكن العدم أولىٰ به إلا لمؤثر وهو الفاعل، فيقرره(٤) علىٰ الوجود، فإذا بطل تأثير الفاعل عاد إلىٰ ما له من ذاته، فعرف منه أن يقال: ذات القديم تعالىٰ يجوز عليها العدم والوجود بهما أو لا إلا لقاهر يقهرها علىٰ العدم كما يقهر الصوت علىٰ الوجود وكان يلزم أن يكون ها هنا قاهر يقهر القديم تعالىٰ علىٰ العدم حتىٰ يتميز

(١) (يما) في النسخة (ج).
(٢) (فيما) في النسخة (ج).
(٣) (مما) في النسخة (ج).
(٤) (بقر) في النسخة (ج).

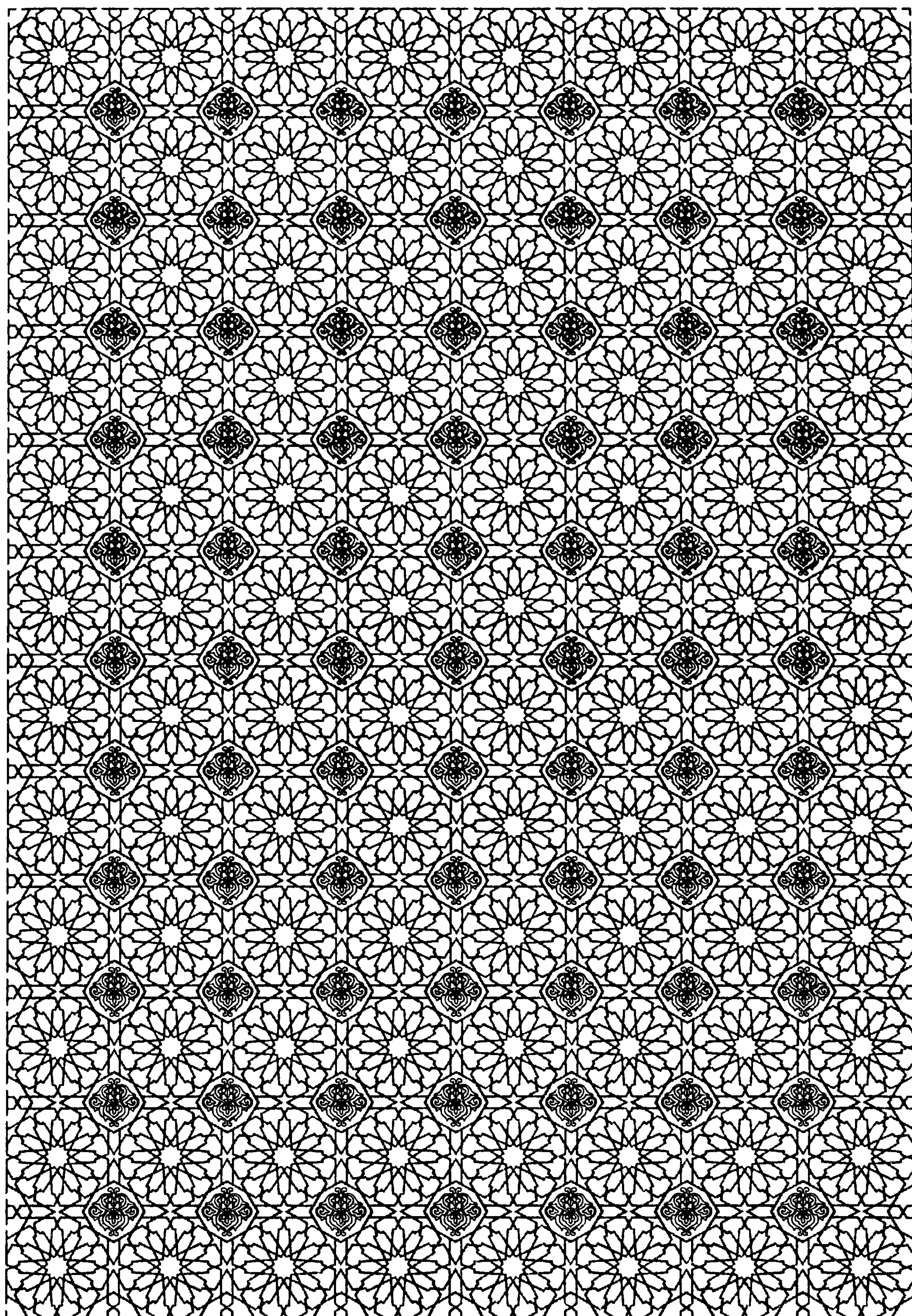
القيـاس بينهما، وهذا يؤدي إلىٰ أن يكون ها هنا مؤثر في القديم فيعدم، ويستحيل تأثير الفاعل فيما كان قديمًا، فبطل ما قالوه.

القسم الخامس: ما يجوز العدم والوجود عليه جميعًا، وهذا كسائر الممكنات كلها، فمتىٰ حصل الوجود لشيء منها لم يجز عدمه إلا لأمر يحيل وجوده من ضد أو ما يجري مجراه، ومتىٰ كانت معدومة لم يجز أن تنتقل إلىٰ الوجود إلا لأمر من قادرًا وغيره.

فهكذا يكون تقسيم الحقائق المعقولة بالإضافة إلىٰ أحوالها في العدم والوجود، وبتمامه يتم الكلام في الباب الثاني وهو إثبات الصانع وما يتعلق به.

وإذ قـد وفقنا الله تعالىٰ حتىٰ فرغنا عن إثبات الصانع للعالَم وحقائق القول فيه، فلنشرع الآن في الرد علىٰ الخارجين عن الإسلام لكي يحصل لنا العلم بأنه لا مؤثر في وجـود الأجسـام إلا الله تعالىٰ، وحينئذ يكمـل العلم بالصانـع المدبر الحكيم، وبالله التوفيق.





الباب الثالث

في الرد على الفِرَق الخارجة عن الإسلام

اعلم أن الخارجين عن الإسلام فِرق وأحزاب وطوائف كثيرة، كالفلاسفة والدهرية والطبعية وعبدة الأوثان والأصنام وغيرهم من سائر الملل الكفرية، وهم علىٰ تفرقهم وتحزبهم قد ضلوا عن إتباع الحجج الواضحة، وتنكبوا عن سلوك السبل اللائحة، وعموا عن واضح المنهاج، وأخذوا في عميقات الفجاج، وقادهم الشيطان بأزمتهم وأعماهم عن طرق هدايتهم، حيث اعتمدوا أراءهم واتبعوا أهوائهم، وأضربوا عن مناهج العقول بأوهامهم، ونبذوا ما جاءت به الرسل صلوات الله عليهم وراء ظهورهم من نيرات الأحكام وواضحات الأعلام، ظنًا منهم أنهم علىٰ ثقة من أمورهم، وبحجج من مطالبهم، فتاهوا إذ ذاك في أودية الحيرة، فضلوا في مهاوي العطب، وخاضوا غمرات الجهل، وغرقوا في بحر الهلاك، ﴿فَلَا تَأْسَ عَلَى ٱلْقَوْمِ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ [المائدة: ٦٨].

ونحن نفرد علىٰ كل فريق منهم قولًا بالغًا يطلع علىٰ فساد عقيدته، ونكلمه بكلامه الذي يخصه بحسب ما ذهب عليه في بدعته، ونوضح القول في فساد مذاهبهم وبطلان بدعهم، ونبين بالبراهين الباهرة والأدلة القاهرة أن الحق ما عليه أهل الإسلام في إثبات الصانع وصفاته وحكمته، وصدق الرسل عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، وصحة ما جاءوا به من أمور الشرائع وأحكام الآخرة.

فنسأل الله بجلاله الفائت لكل نهاية، وجوده المجاوز لكل غاية أن يفيض علينا أنوار هدايته في مبادئ كل أمر ونهايته، وأن يشرح صدورنا بتوحيده، ويهدينا للتي هي أقوم، ويعصمنا عن الزلل، ويرزقنا عن شكر النعمة بالهداية إلىٰ الدين.

ونشرع الآن في الكلام علىٰ هذه الفرق مستعينين بالله وهو خير معين.

القول في الرد على الفلاسفة فيما يتعلق بمقالاتهم في الأمور الإلهية[١]

إنما بدأنا بالكلام علىٰ هؤلاء لأنهم أشد علىٰ الإسلام ضررًا، وأخفاهم مكيدة، وأعظمهم عداوة من غيرهم من سائر الفرق، فلا بدعة في الإسلام إلا وهم أصلها، وأساس عمادها، ولا فتنة في الدين إلا وهم رأسها وقاعدة مهادها، قد شمخوا بأنافهم؛ ولمحوا الناس بمؤخر أعيانهم؛ زعمًا منهم أنهم قد جاوزا الخير بأسره، وأحرزوا التحقيق بحذافيره، تبجحًا بكياستهم واعتقادًا لفطانتهم، وما شعروا بل وما تحققوا أنهم متمسكون مما زعموه بحبالٍ رثة، وأسباب منقطعة، ومعتمدون علىٰ أمور كاذبة، وبروقٍ خالبة خاصة فيما يهم أمره، ويعظم خطره من أمور الديانة، والمسائل الإلهية[٢]، فإن مباحثهم فيها ضعيفة، وأدلتهم ركيكة.

واعلم أن مضطربهم في أنظارهم وترددهم في مجاري علومهم لا ينفك عن أربعة أقسام:

القسم الأول: الأمور المنطقية: وموضوعها هو الكلام في الحدود وتعريفات الحقائق وأشكال البراهين، وكيفية تركيبها، وإنتاجها للمطلوب، وأكثرها جارٍ علىٰ منهاج الصواب والخطأ فيها نادر، وهي عمدتهم في تعريف شروط الحدود والبراهين.

القسم الثاني: ما يتعلق بجانب الأمور الإلهية[٣]: وموضوعها الكلام في واجب الوجود وصفاته، وأحكام أفعاله، وكيفية صدور الأشياء عن ذاته، وما يتعلق

---

(١) (الالاهية) في النسخة (ب، ج).
(٢) (الالاهية) في النسخة (ب، ج).
(٣) (الالاهية) في النسخة (ب، ج).

بالنبوات والشرائع وأحوال المعاد، وأحكام الآخرة، وأكثر عقائدهم في هذا على خلاف الحق ومنهاج الصواب لميلهم فيها إلى الآراء وإتباع الأهواء، وإعجابهم لنفوسهم بدقة النظر، وترفعهم على الخلق بغاية الذكاء والكياسة، وهذا هو الداء الذي لا دواء له، والجهل الذي لا مزيد عليه.

القسم الثالث: ما يتعلق بالأمور الرياضية: وموضوعها الحساب والهندسة، وهو الكلام في المقادير والأشكال والأعداد، وليس فيه كثير فائدة[١].

القسم الرابع: الأمور الطبيعية: وموضوعه أجسام العالَم، ومعرفة أحوال الحركة والسكون، وما يعرض فيه من أنواع التغيرات وأحوال الفساد.

فجميع مضطرباتهم في النظر لا تخرج عن هذه الأقسام الأربعة، ونحن في كتابنا هذا نستقصي في الرد عليهم فيما يتعلق بالأمور الإلهية[٢] ومسائل الديانة، لأنه هو المهم، وفيه معظم الخطر وبسببه حصل لهم الهلاك، وتعلق به الإكفار، فلا جرم قصرنا النظر على الرد عليهم في مذاهبهم في الإلهيات[٣] ورتبناه على تمهيد ومقالات ثلاث.

---

(١) ينبغي ألا نحمل كلام الإمام يحيى هنا على ظاهره، فلا يفهم أحد أنه أراد أن علوم الحساب والهندسة ليس فيها كثير فائدة، على الإطلاق، وإنما ما أراده الإمام هو أن علاقة هذه العلوم بالمنهج الذي وضعه لكتابه ليس فيه كثير فائدة، فالمصنف التزم بمنهج في أول الكتاب وهو ألا يتعرض إلا لما له علاقة بالمباحث الإلهية، وعلى الرغم من أننا بررنا وجهة نظر المصنف فيما ذهب إليه، إلا أن هناك من المتكلمين من اعتمد على العلوم الرياضية في إثبات المسائل الإلهية، ويكفي أن نرجع في ذلك إلى المثبتين للجوهر للفرد بناءً على الأشكال الهندسية كالفخر الرازي فقد عقد فصلاً في الكتاب السادس من المطالب العالية عن الأدلة المأخوذة من الهندسة على إثبات الجزء الأول، وينظر أيضاً في أدلة كتاب: المعارف في شرح الصحائف، شمس الدين السمرقندي، تحقيق: د. عبدالله محمد إسماعيل، د. نظير محمد عياد، (٢/ ٩٦١ - ٩٧٤)، المكتبة الأزهرية للتراث - القاهرة، ط١، ٢٠١٦م.

(٢) (الالاهية) في النسخة (ب، ج).

(٣) (الالاهيات) في النسخة (ب، ج).

أما التمهيد

فنذكر فيه تقسيم الموجودات علىٰ وفق مصطلحاتهم وحكمها.

واعلم أن الوجود المطلق عندهم منقسم إلىٰ قسمين في نفسه: واجب الوجود وممكن الوجود.

فالقسم الأول: واجب الوجود: وهو الحق وهو في نفسه واحد من كل وجه، لا يتطرق إليه التعدد وهو خال عن الانقسام بالقوة والفعل والكثرة والإمكان، وهو الله تعالىٰ.

القسم الثاني: ممكن الوجود: وهو منقسم إلىٰ جوهر وعرض، فالجوهر عندهم أمور خمسة: العقل والنفس والهيولىٰ والصورة والجسم، فكل واحد من هذه الأمور الخمسة يطلق عليه اسم الجوهرية علىٰ تقاسيمها الخمسة، وأما العَرَض فيطلق عندهم علىٰ مقولات تسع: الكمية والكيفية والإضافة والزمانية والمكانية والوضعية والملكة والفعلية والانفعال.

فالمقولة الأولىٰ: هي الكمية(١): وهي التي(٢) تلحق الجوهر بسبب التقدير والزيادة والنقصان والمساواة والأقلية والأكثرية.

المقولة الثانية: الكيفية(٣): وهي ما يعرض من الأمور المحسوسة، نحو كون

---

(١) **الكم**: هو العرض الذي يقتضي الانقسام لذاته، وهو إما متصل أو منفصل؛ لأن أجزاءه إما أن تشترك في حدود يكون كل منها نهاية جزء وبداية آخر، وهو المتصل، أو لا، وهو المنفصل. والمتصل؛ إما قار الذات مجتمع الأجزاء في الوجود وهو المقدار المنقسم إلىٰ الخط والسطح والثخن، وهو الجسم التعليمي، أو غير قار الذات، وهو الزمان، والمنفصل هو العدد فقط، كالعشرين والثلاثين. التعريفات، ١٥٧، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم (٢/ ١٣٨١).

(٢) (اللتي) في النسخة (ج).

(٣) **مقولة الكيف**: بالفتح وسكون المثناة التحتانية عند الحكماء من أنواع العرض رسمه القدماء بأنه هيئة قارة في الشيء لا يقتضي قسمة ولا نسبة لذاته، فقوله: هيئة يشمل الأعراض كلها. وقوله: قارة في الشيء =

الجوهر أسود وأبيض ونحو الرائحة والطعم والحرارة والبرودة والخشونة والملاسة واللين والصلابة وغيرها.

المقولة الثالثة: الإضافة(١): وهو ما يعرض للجوهر وهو الجسم بحسب كون غيره في مقابلته نحو الأبوة والأخوة والبنوة والصداقة والمجاورة والمجاوزة والموازاة، فإن هذه الأمور لا يمكن معقول حقيقتها إلا بواسطة الغير، فإن الأبوة لا تعقل إلا بوجود الابن، وهكذا الأخوة.

= احتراز عن الهيئة الغير القارة، كالحركة والزمان والفعل والانفعال، وقوله: لا يقتضي قسمة يُخرِج الكم، وقوله: ولا نسبة يخرج باقي الأعراض النسبية، وقوله: لذاته ليدخل فيه الكيفيات المقتضية أو النسبة بواسطة اقتضاء محلها بذاك، وهي أربعة أنواع: الأول الكيفيات المحسوسة، فهي إما راسخة، كحلاوة العسل، وملوحة ماء البحر، وتسمىٰ: انفعاليات، وإما غير راسخة، كحمرة الخجل، وصفرة الوجَل، وتسمىٰ: انفعالات؛ لكونها أسبابًا لانفعالات النفس، وتسمىٰ الحركة فيه: استحالة، كما يتسود العنب، ويتسخن الماء. والثانية: الكيفيات النفسانية، وهي أيضًا إما راسخة، كصناعة الكتابة للمتدرب فيها، وتسمىٰ: ملكات، أو غير راسخة، كالكتابة لغير المتدرب، وتسمىٰ حالات. والثالثة: الكيفيات المختصة بالكميات، وهي إما أن تكون مختصة بالكميات المتصلة، كالتثليث، والتربيع، والاستقامة، والانحناء، أو المنفصلة، كالزوجية والفردية. والرابعة: الكيفيات الاستعدادية، وهي إما أن تكون استعدادًا، نحو القبول، كاللين والمراضية، ويسمىٰ ضعفًا ولا قوة، أو نحو اللاقبول كالصلابة، والصحابية، ويسمىٰ: قوة. التعريفات، ١٥٨، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم (٢/ ١٣٩٤).

(١) **الإضافة:** هي عند النحاة نسبة شيء إلىٰ شيء بواسطة حرف الجرّ لفظا أو تقديرا مرادا، وعند الحكماء يطلق بالاشتراك علىٰ ثلاثة معان: الأول النسبة المتكررة أي نسبة تعقل بالقياس إلىٰ نسبة أخرىٰ معقولة أيضا بالقياس إلىٰ الأولىٰ، كالأبوّة فإنها تعقل بالقياس إلىٰ البنوّة، وأنها أي البنوّة أيضا نسبة تعقل بالقياس إلىٰ الأبوّة، وهي بهذا المعنىٰ تعدّ من المقولات من أقسام مطلق النسبة، فهي أخص منها أي من مطلق النسبة، فإذا نسبنا المكان إلىٰ ذات المتمكّن مثلا حصل للمتمكن باعتبار الحصول فيه هيئة هي الأين، وإذا نسبناه إلىٰ المتمكّن باعتبار كونه ذا مكان كان الحاصل إضافة لأنّ لفظ المكان يتضمّن نسبة معقولة بالقياس إلىٰ نسبة أخرىٰ هي كون الشيء ذا مكان، أي متمكنا فيه، فالمكانية والمتمكّنية من مقولة الإضافة، وحصول الشيء في المكان نسبة معقولة بين ذات الشيء والمكان لا نسبة معقولة بالقياس إلىٰ نسبة أخرىٰ، فليس من هذه المقولة، فاتضح الفرق بين الإضافة ومطلق النسبة، وتسمىٰ الإضافة بهذا المعنىٰ مضافا حقيقيا أيضا. والثاني المعروض لهذا العارض كذات الأب المعروضة للأبوّة. والثالث المعروض مع العارض، وهذان يسمّيان مضافا مشهوريا أيضا. فلفظ الإضافة كلفظ المضاف يطلق عل ثلاثة معان: العارض وحده والمعروض وحده والمجموع المركّب منهما . التعريفات، ٢٠٥، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم (١/ ٢١٥).

المقولة الرابعة: الزمانية: نحو كون الشيء في زمان كالأمس والغد واليوم والساعة والحين.

المقولة الخامسة: المكانية: نحو كون الجسم فوق وتحت وقدام وخلف.

المقولة السادسة: الوضعية(١): نحو كون الإنسان جالسًا وقائمًا ومضطجعًا، إذ باختلاف وضع الإنسان أوصاله تختلف هذه الحالات، فلهذا قلنا: بأنها أمور وضعية.

المقولة السابعة: الملكة(٢): ويحصرها وصفان: أحدهما: الإحاطة. والثاني: الانتقال، وهذه الأمور نحو كون الإنسان متقمصًا متعممًا ومنتعلًا، وكون الفرس مسرجًا ولابسًا، فإن لم يكن مخيطًا بل كان منتقلًا نحو أن يضع القميص علىٰ رأسه لم يكن متقمصًا، ولو كان مخيطًا ولم يكن منتعلًا، نحو أن يكون الإنسان حاصلًا في البيت، والماء في الإناء لم يكونا من صفات الملكة؛ لما لم تحصل الإحاطة والانتقال جميعًا.

المقولة الثامنة: الفعلية: نحو كون الشيء مؤثرًا في غيره وفاعلًا فيه أثرًا مثل كون النار محرقة وكونها مسخنة للمياة.

المقولة التاسعة: الانفعال: وهو تأثر الشيء بغيره كتسخن الماء بالنار، وتسويد الثوب وتبيضه، فالتسخين غير السخونة، والتسويد غير السواد.

---

(١) **الوضع**: في اللغة جعل اللفظ بإزاء المعنىٰ، وفي الاصطلاح: تخصيص شيء بشيء متىٰ أطلق، أو أحسن الشيء الأول، فهم منه الشيء الثاني، والمراد بالإطلاق: استعمال اللفظ وإرادة المعنىٰ، والإحساس: استعمال اللفظ، أعم من أن يكون فيه إرادة المعنىٰ أولًا، وفي اصطلاح الحكماء: هو هيئة عارضة للشيء بسبب نسبتين: نسبة أجزاء بعضها إلىٰ بعض، ونسبة أجزائه إلىٰ الأمور الخارجية عنه، كالقيام والقعود، فإن كلًا منهما هيئة عارضة للشخص بسبب نسبة أعضائه بعضها إلىٰ بعض، وإلىٰ الأمور الخارجية عنه. التعريفات، ٢١١.

(٢) **المَلَكة**: هي صفة راسخة في النفس، وتحقيقه أنه تحصل للنفس هيئة بسبب فعل من الأفعال، ويقال لتلك الهيئة: كيفية نفسانية، وتسمىٰ: حالة، ما دامت سريعة الزوال، فإذا تكررت ومارستها النفس حتىٰ رسخت تلك الكيفية فيها وصارت بطيئة الزوال فتصير مَلَكَة، وبالقياس إلىٰ ذلك الفعل: عادةً وخلقًا. التعريفات، ١٩٣.

فهذه الأمور التسعة هي المقولات العرضية، وحصل من هذا أن المقولات الممكنة عشر، فتسعة منها هي أعراض وواحد جوهر، وأعداده خمسة[١] كما ذكرنا من قبل.

فهذه أقسام الموجودات عندهم، ولهذه الأمور شرح طويل يشتمل عليه كتبهم، وليس من همنا ذكره، وفي هذا القدر كفاية من ذكر هذيانهم، فلنقتصر عليه، وننقل الكلام معهم إلىٰ الخوض في الأمور الإلهية[٢].

فهذا هو التمهيد، ونشرع الآن في ذكر المقالات الأربع ولعلها وافية بالبُغية فيما نريد ذكره من إغراق هؤلاء الفلاسفة في الجهل، وتماديهم في الضلال مع اعتقادهم لفرط الكياسة والذكاء، وميلهم إلىٰ الكفر ترفعًا عن مشاركة الدهماء، ولربما كان العمىٰ أقرب إلىٰ السلامة من بصيرة حولاء، والبلاهة أقرب من الخلاص من فطانةٍ بتراء[٣].

المقالة الأولىٰ: في كيفية صدور الممكنات عن الذات الواجبة الوجود، وهي ذات الله تعالىٰ:

وتشتمل هذه المقالة علىٰ مسائل أربع:

المسألة الأولىٰ: في معنىٰ قولهم: إن الموجب الواحد لا يصدر عنه إلا أثر واحد لا غير:

اعلم أنهم لما طعنوا في كونه تعالىٰ فاعلًا بالاختيار واعتقدوه موجبًا بالذات، ثم قالوا: إن حقيقته تعالىٰ لا يجوز أن تكون مركبة بوجه ما، زعموا بعد هذا أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد[٤]، وبنوا علىٰ صحة هذا الأصل قولهم في النفوس والعقول،

---

(١) وهي (العقل والنفس والهيولىٰ والصورة والجسم).

(٢) (الالاهية) في النسخة (ب، ج).

(٣) (بترىٰ) في النسخة (ب، ج).

(٤) ينظر: المطالب العالية من العلم الإلهي، الرازي، (٤/ ٣٧٣)، كتاب الأربعين في أصول الدين، فخر الدين الرازي، دراسة وتحقيق د. عبد الله إسماعيل، د. إبراهيم سليمان، مجمع البحوث الإسلامية، القاهرة ٢٠٢٠م، (١/ ٤٢٢)، المسائل الخمسون في أصول الدين، فخر الدين الرازي، تحقيق: د. أحمد حجازي السقا، المكتب الثقافي، القاهرة، ط٢، ١٩٩٠، ص٢١٥، الإشارات والتنبيهات، ابن سينا، القسم الثالث، =

وجملة ما تمسكوا به في قولهم: إن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد أدلة ثلاثة.

الدليل الأول: وهو معتمدهم وعليه تعويلهم، قالوا: لو صدر عن ذاته تعالىٰ أكثر من معلول واحد لكان مفهوم ذاته صدر عنها أمر مغاير لمفهوم ذاته صدر عنها أمر آخر، فإنه يصح أن يعقل أحدهما مع الذهول عن الآخر، فلو صدر عن ذاته تعالىٰ أمران: أحدهما: مغاير للآخر؛ للزم التكثر في ذاته وهو محال عليه، لأن الكثرة دلالة الإمكان، وقد تقرر أن ذاته تعالىٰ واجبة الوجود كما سنقرره من بعد، فبطل أن يكون الصادر عن ذاته أكثر من أمرٍ واحد[1].

والجواب من أوجه ثلاثة:

أما أولًا: فلأن مفهوم أن الوحدة نصف الاثنينية مغاير لمفهوم أنها ثلث الثلاثة وربع الأربعة إلىٰ غير ذلك من الأعداد التي بلا نهاية، فيلزم ألا تكون واحدة في نفسها، بل يجب أن يكون لها بحسب النسبة إلىٰ عين كل عدد حكم بإزاء كل مفهوم إلىٰ غير غاية، وهذا باطل، فهكذا فيما نحن فيه.

وأما ثانيًا: فإن كان مفهوم العلة صدر عنها أمر مخالف لمفهومها، صدر عنها أمر آخر، فهكذا مفهوم أن الشيء مسلوب عن ذاته شيء مخالف لمفهوم أنه سلب عنها شيء آخر، فإن كان الاختلاف في صدور الأثرين عن الذات الواحدة يقتضي ألا يصدر عن الشيء الواحد إلا أثر واحد، فكذلك اختلاف المفهوم في السلبيين يقتضي ألا يسلب عن الشيء إلا أمر واحد، وهذا باطل علىٰ مذاهبهم في ذاته تعالىٰ،

= النمط السادس، الفصل السابع والثلاثون، ص٢١٤، ينظر: التاسوعات، أفلوطين ترجمه عن اليونانية د. فريد جبر، مراجعة د. جيرار جهامي وآخر، التاسوع الخامس، الفصل الرابع، ص٤٥٧، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط ١، ١٩٩٧، رسالة في إثبات المفارقات، الفارابي، ص٤.

(١) كتب الناسخ أمامها في الهامش (ومثلو بأن قالوا: «الجيم» صدر عن «ألف» وصدر عنه «ب» وهما مفهومان متغايران، لأن هذا «جيم» صدر عنه «ألف» مغاير لـ«جيم» صدر عنه «ب» وقد بسط فيه الكلام الإمام المهدي في الغايات عليهم) في النسخة (ج).

فإنهم زعموا أن ذاته تعالىٰ يسلب عنها أمور كثيرة: نحو كونه تعالىٰ ليس بجسم ولا عرَض ولا جوهر كما سنحكي أقوالهم في ذلك فبطل ما قالوه.

وأما ثالثًا: فإن مفهوم قولنا: «زيد يتكلم»، مخالف لمفهوم قولنا: «زيد ساكت»، وتغاير المفهومين يدل علىٰ تغاير الوصفين، فيلزم أن يكون الموصوف بالمتكلمية غير الموصوف بالساكتية[١]، فيلزم أن تكون ذات زيد متعددة، وإلا كان الأثران صادرين عن ذات واحدة، فلما لم يلزم ذلك بطل ما قالوه[٢].

الدليل الثاني: قالوا: لو صدر عن ذاته تعالىٰ شيئان وأحدهما ليس هو الآخر، لكان قد صدر عن ذاته شيء، وما ليس بذلك الشيء، فيلزم في ذلك الشيء أن يكون حاصلًا غير حاصل، وهذا متناقض.

والجواب: أن هذه مغالطة، فإن «صدور الشيء عن العلة» لا يناقضه «صدور ما ليس بذلك الشيء عن تلك العلة»، وإنما يناقضه «لا صدور ذلك الشيء بعينه عن تلك العلة»، فأين أحدهما عن الآخر.

بيانه: أن «اتصاف الجسم بالحركة» لا يناقضه «اتصافه بالسواد الذي ليس بحركة»، وإنما يناقضه «لا اتصافه بالحركة»، فظهر أن ما[٣] قالوه مغالطة بما بيّناه.

الدليل الثالث: هو أن العلة ملائمة لمعلولها، فلو صدر عنها أمران مختلفان للزم أن تكون ملائمة لهما، والشيء الواحد لا يلائم شيئين مختلفين، فيجب ألا يصدر عن العلة الواحدة إلا معلول واحد كما قلناه.

---

(١) (بالساكنية) في النسخة (ب، ج).

(٢) كتب الناسخ أمامها في الهامش(وتحقيق الجواب: راجع إلىٰ أن اختلاف المفهومين في السلبيين راجع إلىٰ السلبيين، لا إلىٰ المسلوب عنه، فكذا اختلاف المفهومين في الأثرين عند التأثر فهو راجع إلىٰ نسبتي الأثر إلىٰ المؤثر لا إلىٰ نفس المؤثر، فبطل ما قالوه، والحمد لله) في النسخة (ج).

(٣) (فظهر انما) في النسخة (ب، ج).

والجواب من وجهين:

أما أولًا: فلِمَ لا يجوز صدور أكثر من أثرٍ واحدٍ عن العلة الواحدة، وصريح العقل لا يأباه، فلم يزيدوا علىٰ مجرد الاستبعاد من غير دلالة قائمة.

وأما ثانيًا: فلا بد من تفسير الملائمة، فإن كان الغرض بالملائمة هو ألا يصدر عن العلة إلا معلول واحد، فهذا هو نفس المسألة، ولم يقع النزاع إلا فيه، فلِمَ منعتموه، وإن كان الغرض بالملائمة أمرًا غير هذا فاذكروه[1] حتىٰ نعرفه فنتكلم عنه.

ثم نقول: معنىٰ الملائمة في العلة لمعلولها هو مصاحبته لها بحيث لا يمكن حصولها من دونه، لأنه حقيقة فيها، فأما كونه واحدًا أو متعددًا فليس من الملائمة في شيء.

فهذا هو الكلام علىٰ ما زعموه دلالة علىٰ أن العلة لا يصدر عنها إلا أثر واحد.

ولنذكر الاعتراض المختص بفساد هذه القاعدة التي قرروها:

فنقول: هب أنَّا سلمنا لكم أن العلة لا توجب أكثر من معلول واحد، فبم تنكرون علىٰ من يضيف هذه الحوادث وما تضمنه العالَم من المخلوقات العظيمة والاتقانات الباهرة، والمصنوعات المحكمة التي تحار في أدنىٰ أدانيها العقول، ويقصر عن بلوغ غايتها الأفهام إلىٰ فاعل أوجدها بقدرته، ومدبر أتقنها بحكمته،

(١) كتب الناسخ أمامها في الهامش (لعلهم يريد بالملائمة في الوحدة، وأن الملائمة موجبة لما يرجع إلىٰ ذاتها، فلا يعد الابن الواحد وإلا تعدت، ولا حاصر كما يقوله أصحابنا في العلم والقدرة وسائر العلل، والجواب: أنَّا نقول: المؤثر علىٰ طريق الإيجاب أمران: العلة: وهي تؤثر عندنا في أمر واحد وهي صفة لغير من اختصت به، ولا تعد الصفة الواحدة وتعد إلىٰ الأثر في الحكم مع الصفة تعد الأثر في أمرين، وهي صفة كذلك، وحكم كالمعاني الموجبة للجملة، والأمر الثاني: السبب: وأنتم تسمونها علة، وهي كل ذات وجود ذات أخرىٰ، وهي تعد في التأثر إلىٰ أكثر من واحد، كالاعتماد، فإنه يوجب اعتماد كون وصوتٌ بشروط تذكر في موضعها، فالملائمة المذكورة غير حاصلة هاهنا، ولا نسلم أن الموجب من حقه أن لا يتعدا ولو سلمناه علىٰ العرض علة موجبة كما سلفا آنفا تمت وما ذكروه ... بركته غير مسلم لرجوعه إلىٰ النفي الصرف) في النسخة (ج).

ومـا حملكم علىٰ الإنكار للفاعل المختـار، والإصغاء إلىٰ تماثيل محرفة، وأقوال مزخرفـة تـؤول حقائقها إلىٰ التهويـل الذي ما وراءه تحصيـل، والميل عما وضح نهـاره، وتبلجت أنواره بالحق القاطع، والنور السـاطع، وكل عاقل يعلم بالضرورة من عقله أن العلم بكون العلة في نفسها لا توجب أكثر من معلول واحد، أو توجب معلولات متعددة لا يتوقف علىٰ العلم بنفي الفاعل المختار(١).

فكيف استهواكم الجهل، وغلب عليكم العمىٰ عن إنكار هذه الأمور الواضحة والآيـات الظاهرة، ونزلت بكم النعل في إنـكار الصانع، والإعراض عما جاءت به الرسل من أمور الآخرة مع ما أُيدوا به من الأعلام الظاهرة، والأدلة الباهرة، فنعوذ بـالله من الخذلان واسـتحكام عمىٰ البصيـرة، فقد بان ذلك بما ذكرناه سـخف ما ذهبوا إليه في هذه المسألة، وضعف استدلالهم.

المسـألة الثانيـة: في كيفية حدوث العقـول والنفوس الفلكية عـن ذاته تعالىٰ إما بنفسها وإما بوسائط:

زعمت الفلاسفة -أبادهم الله تعالىٰ-: أن المبدأ الأول وهو الله تعالىٰ واحد من كل وجـه لا كثـرة في ذاته، ولا تعدد، وأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد كما ذكرناه عنهم فيما سلف.

فإذا تقرر هذا فاعلم أن المبادئ الشـريفة عندهم بعد وجود المبدأ الأول تسـعة عشـر -في العدد-: عشرة عقول، وتسعة أفلاك، ولها ترتيب في الوجود نذكره علىٰ التدريـج ليعجب منه العقلاء، ويضحك منـه الجهال، لأنه هذيان لا يليق بملاعب الصبيـان، وخرافـات القُصـاص، فضلًا عـن أن يوجبه عقل، أو يقـوم علىٰ صحته برهان، وكيفية ترتيبها في الوجود أنها علىٰ تسع درج، نُفَصّلها واحدة واحدة.

---

(١) كتب الناسخ أمامها في الهامش (لأن مع تجويزه ينتفي العلم بإيجاب العلة، فلا يحصل العلم بالموجد إلا مع القطع بنفي المختار، فبقىٰ التوقف بكل ...) في النسخة (ج).

الدرجة الأولىٰ: هو أن المبدأ الأول وهو الله تعالىٰ وجوده هو نفس حقيقة ذاته، وهو واحد من كل وجه، وقد فاض من وجوده وجود العقل الأول وهو موجود قائم بنفسه، ليس بجسم ولا هو منطبع في جسم، وقد حصل في مصدر وجوده عن المبدأ الأول تثليث، وفيه إمكان من جهة ذاته ووجوب وجوده من جهة غيره، وهو يعقل بارئه، فهذه أمور ثلاثة يختص بها، تحصل عن ذاته لأجل اختصاصه بهذه الأمور الثلاثة، معلولات ثلاثة، وأشرف الجهات يجب أن تكون جهة لأشرف المعلومات، فلا جرم جعلنا وجوب وجوده من جهة المبدأ علة في حصول عقل ثاني، وإمكانه علة لموجود الفلك الأقصىٰ، وهو أول الأفلاك وجودًا، وعلمه ببارئه علة لوجود جرم الفلك الأقصىٰ أيضًا[١].

الدرجة الثانية: ثم لزم من العقل الثاني عقل ثالث وفلك البروج[٢]، وجرم فلك البروج وهو فلك الثوابت، وفيه تثليث أيضًا إمكانه في نفسه ووجوب وجوده من جهة غيره، وعلمه بمؤثره، فلهذا أوجب هذه الأمور الثلاثة التي ذكرناها.

الدرجة الثالثة: ثم لزم من العقل الثالث عقل رابع وفلك زحل، وجرم فلك زحل أيضًا لأجل التثليث الذي اختص به في نفسه، فلأجله أوجب هذه الأمور الثلاثة.

الدرجة الرابعة: ثم لزم من العقل الرابع عقل خامس وفلك المشتري وجرم فلك المشتري، ويلحق به التثليث الذي ذكرناه، فلأجله أوجب هذه الأشياء الثلاثة.

الدرجة الخامسة: ثم لزم من العقل الخامس عقل سادس وفلك المريخ، وجرم فلك المريخ، ويختص بالتثليث كاختصاص غيره.

---

(١) كتب الناسخ أمامها في الهامش (المذكور في غير هذا الكتاب أن إمكانه في نفسه يمكن وجود الفلك وعقله لبارئه علة لنفس الفلك وأشرفها وجود العقل، وأوسطها وجود النفس للفلك، وأخسها وجود نفس الفلك) في النسخة (ج).

(٢) كتب الناسخ أمامها في الهامش (البروج وهي الثمان والعشرون الثوابت) في النسخة (ج).

الدرجة السادسة: ثم لزم العقل السادس عقل سابع وفلك الشمس، وجرم فلك الشمس أيضًا، وهو مختص بالتثليث كما ذكرناه في غيره.

الدرجة السابعة: ثم لزم من العقل السابع عقل ثامن وفلك الزهرة، وجرم فلك الزهرة، وله التثليث الذي ذكرناه.

الدرجة الثامنة: ثم لزم من العقل الثامن عقل تاسع وفلك عطارد، وجرم فلك عطارد، وفيه تثليث كما زعموه في غيره.

الدرجة التاسعة: ثم لزم من العقل التاسع عقل عاشر وفلك القمر، وجرم فلك القمر، كما ذكرنا وفيه تثليث الذي زعموه، ومن أجله أوجب هذه الأمور الثلاثة، وعند هذا قالوا: قد استوفت الأمور السماوية وجودها واستكملت، وهي غير المبدأ الأول تسعة أفلاك، وعشرة عقول كما ذكرناه أولًا.

فهذه زُبدة أقاويلهم في كيفية صدور العقول والنفوس الفلكية وأجرامها عن ذاته تعالىٰ، إما من غير واسطة كما في وجود العقل الأول، وإما بواسطة كسائر العقول والأفلاك.

والعقل العاشر عندهم هو العقل الفعال، وهو الواهب للصور، والمدبر ما في حشو[1] كرة القمر، وهي المادة القابلة للتغير والفساد، وقد أردنا ذكر هذه الخرافات التي اختلقوها من عند أنفسهم من غير دلالة واضحة ولا برهان قاطع كذبًا علىٰ أنفسهم، وطعنًا في الدين، ليعجب منها العقلاء ويشكروا الله علىٰ الهداية إلىٰ التوحيد.

والكلام علىٰ هذه المذاهب المنكوسة والأنظار المعكوسة التي هي علىٰ التحقيق ﴿ظُلُمَٰتُۢ بَعۡضُهَا فَوۡقَ بَعۡضٍ إِذَآ أَخۡرَجَ يَدَهُۥ لَمۡ يَكَدۡ يَرَىٰهَاۗ[2] وَمَن لَّمۡ يَجۡعَلِ ٱللَّهُ لَهُۥ نُورٗا فَمَا لَهُۥ مِن نُّورٍ﴾ [النور: ٤٠]، **يظهر[3] إيضاحه بمسالك ثلاثة.**

---

(١) كتب الناسخ في الهامش أمامها (ما تحت فلكها) في النسخة (ج)، أي ما تحت فلك القمر.

(٢) - ﴿إِذَآ أَخۡرَجَ يَدَهُۥ لَمۡ يَكَدۡ يَرَىٰهَا﴾ في النسخة (ب، ج).

(٣) (خبر) بالهامش في النسخة (ب، ج).

المسلك الأول: المطالبة لهؤلاء الفلاسفة بتقرير صحة ما زعموه، وبقودهم معاشر المغرورين بصفاء الذهن ودقة الأنظار الزائغين عن طريق الحق في الإيراد والإصدار، السالكين غير[١] مسلك الهدىٰ، المتنكبين عن قصد الاهتداء، المعتقدين لجودة الذكاء والفطنة زعمًا منهم أن عقولهم الرديئة[٢] مستولية علىٰ معرفة الأسرار الربوبية المنكرين لما وضحت عليه أعلام الأدلة والبراهين كما قال تعالىٰ: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَٰعِبِينَ﴾[الأنبياء: ١٦]، ما دهاكم؟ وما السبب الذي دعاكم إلىٰ القول بهذه التزاييف المعطلة والتمويهات المبطلة؟ التي هي طيف خيال وأضغاث أحلام ليس لها حاصل، ولا وراءها فائدة ولا طائل، ولو حكاها إنسان في معرض اللعب والمجون لهزء به[٣] العقلاء، وضحك منه الجهال، والإعراض عما أوضحته العقول، وشهدت بصحته البراهين الصحاح التي دونها فلق الصباح، وكيف ساغ لكم الميل عما جاءت به الرسل صلوات الله عليهم من محاسن الشرائع، ووصائف العبادات والاهتداء بهديهم، وسلوك مناهجهم في الإيمان بالله وملائكته واليوم الآخر، وما جاءوا به من صحة القيامة، وأحكام الآخرة، إلىٰ القول بهذه الركاكات، والإصغاء إلىٰ هذه الحماقات، يا لها والله من عقيدة كاذبة، ونِحلة خبيثة، وطوية فاحشة، عنوانها الإلحاد البحت، وباطنها الكفر المحض، وثمرتها التعطيل الصرف.

تالله لقد عموا عن السبيل الواضحة، وعدلوا عن المسالك اللائحة إلىٰ أمر موهوم؛ لم يقم عليه سلطان، ولا أوضحه دليل ولا برهان، فيا ضلال السعي، وخيبة الرأي لقوم أغرقوا في الإلحاد، وتاه الشيطان بعقولهم في الإغوار بالضلالة والإلحاد[٤]، فماذا عليهم لو أمنوا بالله واليوم الآخر؟ واستشهدوا بجلال ملكوته

---

(١) (عن) في النسخة (ب، ج).
(٢) (الرديه) في النسخة (ب، ج).
(٣) (لهزايه) في النسخة (ب، ج).
(٤) (والايجاد) في النسخة (ب، ج).

الباهـر، إذًا لـكان حظهم الوافـر، وقدحهم القامـر، لكنهم أقاموا علىٰ الشـبهات، وانهمكـوا في بحـار البـدع المهلـكات، واسـتبدلوا عن بـرد اليقين شـراب الظن، وحسـبان التخمين، فكيف بهم إذا أحصيت عليهم تلك الأعمال؟ ووقفوا للسؤال عن تقرير هذه الأقوال، وبطل ما توهموه من تلك الآمال، وشـاهدوا عظيم الخزي والنـكال، وبطلـت إذ ذاك عنهم المقولات، وفرغت التشـكيلات، وعدمت عنهم تيـك[١] الاسـتعدادات، فيومئذ لا تدفع عنهـم العقول المجـردة ولا النفوس، ولا ينفعهم ما توهموه من فرعٍ ولا سوس، وكيف لا؟ وقد ماتوا علىٰ الدين المركوس والاعتقاد السـيء الموكوس، فقدموا لذاك علىٰ حظٍ منحـوس، وصاروا لكفرهم إلـىٰ قالـبٍ منكـوس، ﴿وَيَوْمَ يُنَادِيهِمْ فَيَقُولُ أَيْنَ شُرَكَآءِيَ ٱلَّذِينَ كُنتُمْ تَزْعُمُونَ ﴿٧٤﴾ وَنَزَعْنَا مِن كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا فَقُلْنَا هَاتُواْ بُرْهَٰنَكُمْ فَعَلِمُوٓاْ أَنَّ ٱلْحَقَّ لِلَّهِ وَضَلَّ عَنْهُم مَّا كَانُواْ يَفْتَرُونَ﴾ [القصص: ٦٣، ٦٤].

نعم هذا الكلام لم يكن لنا مندوحة عن إيراده لغرضين[٢]:

أحدهمـا: الكشـف عن عوار هـؤلاء الفلاسـفة، وتبطيلًا لما يعتقـدون من دقة الأنظـار والاحتواء بزعمهم علىٰ دقيق الأسـرار، وتحذيرًا للوقوع في بحر ضلالهم والإرتواء من أُجِن جهلهم ومحالهم.

---

(١) **تيـك**: اسـم إشـارة للمفرد المؤنـث. اللبـاب في قواعـد اللغـة وآلات الأدب النحو والصـرف والبلاغة والعروض واللغة والمثل، محمد علي السَّـراج، مراجعة: خير الدين شمسـي باشـا، دار الفكر، دمشـق، الطبعة: الأولىٰ، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م، ص٧٤.

(٢) كتـب الناسـخ في الهامش أمامها (يقال: كان لمولانـا عَلَيْهِٱلسَّلَامُ مندوحة عن ما ذكره واعتداد هذا غير مقنع، ولا يقوم بغرض ما لو شـرح ما اعتلوا به من الشـبه، وبيان تحريرها علىٰ تحريرهم، ثم برهانا لنص وأنكل وكباهم حرير المصباح بطلان ما عولوا عليه، فلم يرد عليهم الإمام عَلَيْهِٱلسَّلَامُ إلا بالمعارضة، وهو لا يكفي في تحصيل ... وقد أبطل غيره شـبههم بما لا مدفع له، هذا كلام غير صحيح، فقد أبطل المصنف كلامهم في المسـلك الثاني، وما بعد والإلزامات ... بما يشـفي ويكفي ويحصل معه العلم اليقيني ببطلان ما قالوا، جزي الله ... خيرا الأئمة الهادين) في النسخة (ج).

وثانيهما: لئلا يتشوق موسوس إلىٰ الانخداع بسراب أوهامهم ويستولي علىٰ قلبه رقراق جهامهم، وتعرية ما يقرع سمعه من وحشي كلامهم، وتهويل عباراتهم كتعبيرهم عن الخالق بالمحرك الأول، وعن الشريعة بالناموس، وعن الكواكب بالأشخاص العلوية، وما يجري في حشو كلامهم وترجيع محاوراتهم من معقولات الكم والكيف، والكلي والجزئي[١] وذكر الموجودات الشريفة السماوية، وتأثير التشكلات الفلكية واستعداد المواد العنصرية، وما يعرض من نسبة هذه الأقوال إلىٰ قائلها والمذاهب إلىٰ منتحلها، كما إذا قالوا هذا رأي أنكسمانس[٢][٣] ومذهب أنكساغورس[٤] كذا، وكان أرسطاطاليس[٥] يذهب إلىٰ كذا، وما أحسن ما قاله إقليدس[٦]، ومذهب

---

(١) (والجري) في النسخة (ب، ج).

(٢) (انكشامانيس) في النسخة (ب، ج).

(٣) **أنكسمانس**: قال عنه ثاوفراسطس: إنه كان زميلًا ومعاصراً لأنكسمندريس، وأنه لم يوافق هذا الخير علىٰ أن الجوهر الأول لا متناه، وقال علىٰ العكس من ذلك بأنه مبدأ محدود معين هو الهواء، ومن هذا المبدأ تصدر الأشياء جميعًا. ينظر: تاريخ الفكر الفلسفي من طاليس إلىٰ أفلاطون، د. محمد علىٰ أبو ريان، دار الوفاء، الإسكندرية، ط٢، ٢٠١٤، ص٥٣. تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم، ص٢٩.

(٤) **انكساغوراس**: (٥٠٠ - ٤٢٨ قبل الميلاد) يُعدّ انكساغوراس أحد الفلاسفة الملطيين، وكان عضوًا فيما يسمىٰ الآن المدرسة الأيونية في الفلسفة. والحكماء السبعة، أخذ الفلسفة عن أنكسمينس (أحد تلامذة طاليس). وُلد في كلازوميني، بالقرب من مدينة أزمير، ورحل إلىٰ أثينا، وكان به ولع شديد للفلسفة، فأسس لها في أثينا، وبذر بذورها، وتوثقت صلته برجال أثينا وأعلامها. كان قطب الحركة الفكرية آنذاك، وسبب انتشارها في اليونان بشكل واضح. ينظر: تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم، ص٥٣ - ٥٦، تاريخ الفلسفة اليونانية، وولتر ستيس، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، ص٨٧ - ٩٦، دار الثقافة للنشر والتوزيع - القاهرة ١٩٨٤م.

(٥) **أرسطو طاليس**: هو الفيلسوف اليوناني الشهير (٣٨٤ ق.م - ٣٢٢ ق.م) تعلم علىٰ يد أستاذه أفلاطون، وأسس في أثينا المدرسة المشائية، وكانت فلسفته واقعية بالنسبة لفلسفة أستاذه المثالية، تولىٰ تعليم الإسكندر الأكبر، وترك لنا مؤلفات كثيرة منها: (السماع الطبيعي)، و(كتاب الشعر)، و(التحليلات الأولىٰ)، و(السياسة). راجع: موسوعة أعلام الفلاسفة العرب والأجانب، إعداد روني إيلي ألفا، (١/ ٧٢ - ٧٦).

(٦) **إقليدس**: ٣٠٠ ق.م. هو أشهر علماء الرياضيات الذين عرفهم التاريخ، ظهر في الإسكندرية بمصر في عصر بطليموس الأول، وتوفي نحو عام ٣٠٠ قبل الميلاد. يعتبر مؤسس علم الحساب الهندسي، وقد أبطل عمله المسمىٰ بـ (عناصر إقليدس) أعمال كل من سبقه في هذا المجال. راجع: الخالدون من أعلام الفكر، أحمد الشنواني، الجزء الأول، دار الكتاب العربي للنشر والتوزيع، ٢٠٠٧.

(أوقليدس): في النسخة (ت).

بطليموس[١] كذا، ويخالف في طيماوس[٢][٣]، ولم يعلم أنهم في ارتكابهم لهذه الغشوات، وخوضهم في ميل هذه الغمرات، وارتطامهم في عميق هذه الهفوات مخدوعين بلامع السراب، عادلين عن المحجة وشاكلة الصواب ضالين في أودية الثنوية[٤]، منغمسين في بحار التمويه، فقبحًا وترحًا لأرباب هذا التزوير، وبعدًا وسحقًا لأصحاب السعير.

المسلك الثاني: المناقضة لهم في ما يرمونه من تقرير هذه الأباطيل وزخرفة هذه التماثيل التي عكفوا عليها واطمأنوا إليها:

فنقول: أليس عندكم أن المبدأ الأول وهو الله -تعالىٰ عما يقول الظالمون علوًا كبيرًا- يعلم ذاته، ويعلم صدور العقل الأول عن ذاته، وهو في نفسه واجب الوجود، فهذه أمور ثلاثة صادرة عن ذاته، فكيف زعمتم أن ذاته ليس فيها كثرة،

---

(١) **بطليموس القلوذي** هو صاحب كتاب المجسطي وغيره إمام فِي الرياضة كامل فاضل من علماء يونان... وإلىٰ بطليموس هَذَا انتهىٰ علم حركات النجوم ومعرفة أسرار الفلك وعنده اجتمع مَا كَانَ متفرقـًا من هَذِهِ الصناعة بأيدي اليونانيين والروم وغيرهم من ساكني أهل الشق المغربي من الأرض وبه انتظم شتيتها وتجلىٰ غامضها وَمَا أعلم أحداً بعده تعرض لتأليف مثل كتابه المعروف بالمجسطي ولا تعاطي معارضته بل تناوله بعضهم بالشرح والتبيين كالفضل بن أبي حاتم النيريزي، وبعضهم بالاختصار والتقريب كمحمد بن جابر التباني وأبي الريحان البيروني الخوارزمي ... ولا يعرف كتاب ألف فِي علم من العلوم قديمها وحديثها فاشتمل عَلَىٰ جميع ذَلِكَ العلم وأحاط بأجزاء ذَلِكَ الفن غير ثلاثة كتب أحدها كتاب المجسطي هَذَا فِي علم هيئة الفلك وحركات النجوم والثاني كتاب أرسطوطاليس فِي علم صناعة المنطق والثالث كتاب سيبويه البصري فِي علم النحو العربي. إخبار العلماء بأخبار الحكماء، القفطي، ص٧٨.

(٢) (طيماووس) في النسخة (ب، ج).

(٣) **طيماوس**: فليسوف يوناني فيثاغوري من القرن الخامس ق. م، من المعتقد أنه شغل منصبـًا قضائيـًا وفيعـًا في مسقط رأسه لوقروس، وبحسب محاورة طيماوس لأفلاطون فإن تأثيره كان حاسمـًا في تطور فكر الأخير. معجم الفلاسفة، جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط٣، ٢٠٠٦، ص٤١٥.

(٤) **الثنوية**: هم أصحاب الاثنين الأزليين. يزعمون أن النور والظلمة أزليان قديمان، بخلاف المجوس، فإنهم قالوا بحدوث الظلام، وذكروا سبب حدوثه. وهؤلاء قالوا بتساويهما في القدم، واختلافهما في الجوهر، والطبع، والفعل، والحيز، والمكان والأجناس، والأبدان والأرواح. الملل والنحل، الشهرستاني، (٢/ ٣٩)، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، (١/ ٥٤١).

فيلـزم علىٰ هذا أن تكـون ذاته مبدأ لصدور الكثرة ويلـزم أن تكون ممكنه الوجود لأجل كثرتها وهذا محال.

لا يقــال: إن علمــه بذاته وعلمه بصدور العقل الأول عــن ذاته هو عين ذاته، فلا يلزم أن يكون في ذاته كثرة.

لأنَّا نقول: هذا خطأ، فإن ابن سينا[1] قد زيّف هذه المقالة، وذكر أن علمه بنفسه وعلمــه بصدور العقل الأول عن ذاته ليس نفس ذاته، وإنما هو أمر زائد علىٰ ذاته، فيلزم ما قلناه.

ثــم يقال لهم: أليس عندكــم أن العقل الأول قد حصل في ذاتــه تثليث إمكانه في نفســه ووجوبه من جهة غيره وعلمه ببارئه، ولأجل هذه الكثرة في ذاته صار موجبًا للعقل ونفس الفلك، وجرم الفلك، فلِمَ لا يجوز أن تكون هذه الأمور أعني العقل ونفســه وجرمه صادرة عــن المبدأ الأول لمكان تلك الكثرة التــي ذكرناها في ذاته، وأنتم لا تقولون بهذا.

ثم نقول: هب أنَّا ســلمنا أن العقل الأول لا بد في ذاته من كثرة، فلِمَ لا تكون ذاته مؤثرة في جميع هذه الأفلاك من غير حاجة إلىٰ هذا التدريج الذي ذكرتموه في كيفية حصولها.

ثــم نقول: أليــس الفلك الأقصىٰ عندكم هــو[2] صادرٌ عن العقــل الأول لمكان إمكانــه، والعقل الثاني صــادر عنه لمكان وجوبه، فلِمَ كان وجه الوجوب بالتأثير في العقل ووجه الإمكان بالتأثير في وجود الفلك بأولىٰ من العكس.

---

(١) ابـن سـينا: (٣٧٠ - ٤٢٨هـ = ٩٨٠ - ١٠٣٧م) الحسـين بن عبد الله بن سـينا، أبو علي شـرف الملك: الفيلسوف الرئيس، صاحب التصانيف في الطب والمنطق والطبيعيات والإلهيات، أصله من بلخ، ومولده في إحدىٰ قرىٰ بخارىٰ، ونشـأ وتعلم في بخارىٰ، وطاف البلاد، وناظر العلماء، واتسـعت شـهرته، أشـهر كتبه: (القانون)، و(الشـفاء)، و(السياسـة)، و(أسـرار الحكمة المشـرقية)، و(الإشـارات). ينظر: وفيات الأعيان، (١/ ١٥٢)، وتاريخ حكماء الإسـلام ص٢٧ - ٧٢، وآداب اللغة، (٢/ ٣٣٦)، ولسـان الميزان، (٢/ ٢٩١)، الأعلام، الزركلي (٢/ ٢٤١ - ٢٤٢).

(٢) -(هو) في النسخة (ب).

ونقول لهم: لا شك في اختصاص الفلك الأقصىٰ بجرمٍ مقدّر، وشكل مقدّر ليس لغيره من الأفلاك، فلِمَ اختص بجرم مقدّر وشكل مقدّر من بين سائر الأشكال والمقادير.

ولنقتصر علىٰ هذا القدر من مناقضاتهم فيما زعموه، ومن عرف أدنىٰ شيء من مصطلحاتهم هان عليه علىٰ القرب إبطال هذه القواعد التي أُسست علىٰ غير قرار، ومهدّت علىٰ شفا جرف هار فانهار، فالله حسبهم فيما كذبوه، ومكافئهم علىٰ ما زوّروه ونمقوه من كذب الأقاويل وزخرف التأويل.

المسلك الثالث: الاستهجان لعقول هؤلاء الفلاسفة:

فنقول لهم: هب أنّا سلمنا لكم هذه الأوضاع الباردة، والتحكمات الجامدة، فكيف لا تستحيون عن قولكم: إن إمكان العقل الأول هو علة في وجود الفلك الأقصىٰ، وعلمه ببارئه علة في وجود جرم الفلك الأقصىٰ أيضًا، وما الفصل بين هذا وبين قول من يقول: العلة في وجود الفلك الأقصىٰ هو هبوب هذه الريح، والعلة في وجود جرم الفلك الأقصىٰ هو حركة هذه الشجرة، ولا شك أن من قال مثل هذه المقالة ضُحكَ منه، وسُخرَ بعقله، فهكذا القول فيما زعمتموه، ومثل هذه الأوضاع لا تنسب إلىٰ المجانين، فضلًا عمن يُعدّ نفسه من جملة العلماء الراسخين.

وليت شعري كيف ساغ لهؤلاء الذين يزعمون أنهم يسغون[1] الشعر بأنظارهم الدقيقة، اعتقاد هذه الأمور العميّة، وسلوك هذه الطرق الوهمية، ولعل ذلك حيث قصروا أنظارهم علىٰ الإحاطة بحقيقة الذات، فطمعوا في غير مطمع، فزلت أقدامهم، وغلبت عليهم أوهامهم، ولم يستقر علىٰ التوحيد[2] أفهامهم، ولهذا قال

(١) (يشقون) في النسخة (ب). (٢) (التوجيه) في النسخة (ج).

صاحب الشريعة صلوات الله عليه وعلىٰ آله: «تفكروا في خلق الله، ولا تفكروا في ذاته»[(١)]، فمن تفكر في ذاته ألحد، ومن تفكر في مصنوعاته وحدّ.

فهذا هو الكلام في كيفية حدوث العقول والنفوس الفلكية عن ذاته تعالىٰ، وكيفية الاعتراض عليها، وهي المسماة عندهم بالآثار العلوية والموجودات الشريفة السماوية، وعندهم أنها في ذواتها ثابتة علىٰ حالةٍ واحدة لا سبيل إلىٰ تغيرها عن دوامها واستمرارها علىٰ شكلها ونظامها أزلًا وأبدًا.

المسألة الثالثة: في كيفية صدور السفليات العنصرية عن[(٢)] الحركات السماوية:

اعلم أن العناصر عندهم هي هذه الأصول الأربعة: الأرض والماء والنار والهواء[(٣)]، والسبب في حدوث هذه العناصر هي الحركات الفلكية الحاصلة علىٰ جهة الدور، فتحصل المادة من جهة الحركة الفلكية في أجرام هذه العناصر الأربعة فتستعد لقبول التأثر استعدادًا تامًا، ثم تحصل الصور من جهة الحركة الفلكية بواسطة العقل الفعال، وهو المدبر ما في حشو كرة القمر، وقالوا: ولهذا تختلف الصور والأشكال لأجل اختلاف الحركة السماوية.

---

(١) ورد هذا الحديث من طرق متعددة: منها «تفكروا في آلاءِ اللهِ ولا تفكروا في اللهِ» ابن عدي، الكامل في الضعفاء (٨/ ٣٨٥)، (٧/ ٩٥) فيه الوازع بن نافع عامة ما يرويه غير محفوظ، أخرجه ابن أبي حاتم في تفسيره (١٢١١١) تفسير القرآن العظيم لابن أبي حاتم، أبو محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر التميمي، الحنظلي، الرازي ابن أبي حاتم، تحقيق: أسعد محمد الطيب، مكتبة نزار مصطفىٰ الباز، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الثالثة، ١٤١٩ هـ، والمعجم الأوسط، سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، أبو القاسم الطبراني (المتوفىٰ: ٣٦٠هـ)، المحقق: طارق بن عوض الله بن محمد، عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، الناشر: دار الحرمين – القاهرة، (٦٣١٩)، ميزان الاعتدال الذهبي، (٤/ ٣٢٧)، «فَكَّرُوا في خَلْقِ اللهِ ولا تَفَكَّرُوا في اللهِ»، تذكرة الحفاظ، الحافظ محمد بن طاهر القيسراني (ت ٥٠٧ هـ)، تحقيق حمدي عبد المجيد السلفي، ط ١، (١٩٩٤ م)، دار الصميعي، السعودية، ١٦٦ فيه الوازع بن نافع العقيلي يروي الموضوعات عن الثقات، أخرجه في المجروحين المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين، (٢/ ٣٤٣)، ابن حبان، المحقق: محمود إبراهيم زايد، دار الوعي، حلب، الطبعة: الأولىٰ، ١٣٩٦هـ، واللفظ له.

(٢) (من) في النسخة (ج). (٣) (والهوىٰ) في النسخة (ب، ج).

فحصل من مجموع ما ذكرنا أن المؤثر في وجود هذه المواد العنصرية هي الحركات السماوية إلىٰ هذيانات فاحشة، وركاكات فارغة لم تعتضد بدليل، ولا هي من التحقيق في كثير ولا قليل.

والكلام عليهم في فساد ما زعموه من هذا التزوير يظهر بمسالك:

المسلك الأول: أنَّا نقول لهم: الحركة في نفسها منقسمة إلىٰ: طبيعية: كحركة الجسم الثقيل إلىٰ أسفل، فإنه بطبعه يهوي. وإلىٰ قسرية: وهي حركة الجسم الثقيل إلىٰ أعلىٰ، فإن القاسر يقسره علىٰ خلاف طبعه[1]، وهي بالإضافة إلىٰ أحوالها منقسمة إلىٰ دورية: كحركة الفلك فإنها حاصلة علىٰ جهة الدور. وإلىٰ مستقيمة: كتحرك الأجسام في سمت واحد، وهي في جميع أقسامها مشتركة في أصل معقول حقيقتها وهو النقلة من جهة إلىٰ جهة، وكل عاقل يعلم بالضرورة علمًا قطعيًا لا يتمارىٰ فيه أحد من العقلاء أن انتقال الفلك من جهة إلىٰ جهة لا يكون مؤثرًا في وجود الأرض والماء والنار والهواء[2]، وأن ما ذكرتموه في هذه الدعوىٰ هو كذب علىٰ عقولكم، وفرية علىٰ أنفسكم.

ثم نقول: أليس هذه العناصر الأربعة مختلفة في حقائقها وماهيتها ولوازمها، فما بالها اختلفت مع أن الموجب لها هو شيء واحد، وحقيقة واحدة، وهي الدورات الفلكية، لأنها وإن تغايرت بحسب الأحياز؛ فإنها متفقة في أصل معقول الحركة وهي النقلة، فكيف جاز اختلاف آثارها مع هذا الاعتبار الذي ذكرناه.

المسلك الثاني: أليس الفلك في نفسه هو جوهر متوسط بين نفاسة العقل وخساسة الجسم، فليس له نفاسة العقول السماوية، ولا له خساسة الأجسام العنصرية، بل هو جوهر متوسط بين الأمرين، فلِمَ لا يكون الفلك نفسه هو المؤثر

---

(١) كتب الناسخ أمامها في الهامش (هذا يوافق مذهب النَّظام أو يؤول للإمام عَلَيْهِ السَّلَامُ أن إرادة الطبع لزوم الاعتماد) في النسخة (ج).

(٢) (الهوىٰ) في النسخة (ب، ج).

في وجود هذه المواد العنصرية دون الحركة، ويؤيد هذا أن العلة عندهم لا بد أن تكون ملائمة لمعلولها نوع ملائمة، ولا شك أن ملائمة الجسم للجسم أقرب من ملائمة العرَض للجسم، فلهذا قلنا: بأن تأثير الجواهر الفلكية في المواد العنصرية أقرب من تأثير الحركات الفلكية في وجود هذه المواد العنصرية لما ذكرناه.

المسلك الثالث: هب أنَّا سلمنا أن المؤثر في وجود هذه المواد العنصرية هي الحركات الفلكية، فكيف كان تأثيرها في مبدأ خلق الإنسان وهي أكمل الاعتدالات عندهم؟ وكيف لم يحصل دفعة واحدة؟ وما بالها تنقلب في هذه الأطوار من النطفة إلىٰ العلقة ثم إلىٰ المضغة ثم إلىٰ العظمية، ثم إلىٰ اللحمية والدميّة، ثم إلىٰ حالة الإنسانية، فسبحان من أتقنها علىٰ وفق حكمته، وأحكمها علىٰ حد مشيئته، ﴿فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحۡسَنُ ٱلۡخَٰلِقِينَ﴾ [المؤمنون: ١٤]، وهكذا القول في سائر الحيوانات والأجسام النباتية، لِمَ كان وجودها علىٰ هذا التدريج، ولِمَ لم يحصل دفعة واحدة، فدل علىٰ أنه لا بد لها من صانع وفاعل يؤثر في حقائقها وتركيباتها، يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد.

وأيم الله إن الآيات لظاهرة، وإن الأدلة لواضحة، ولكن أرباب الضلال في سكرات غيهم يعمهون[١]، وفي غمرات جهلهم منغمسون، ﴿وَلَوِ ٱتَّبَعَ ٱلۡحَقُّ أَهۡوَآءَهُمۡ لَفَسَدَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلۡأَرۡضُ وَمَن فِيهِنَّۚ بَلۡ أَتَيۡنَٰهُم بِذِكۡرِهِمۡ فَهُمۡ عَن ذِكۡرِهِم مُّعۡرِضُونَ﴾ [المؤمنون: ٧١].

المسألة الرابعة: في كيفية صدور المركبات الجسمية عن المواد العنصرية:

زعموا خذلهم الله وأبادهم أن هذه المواد العنصرية إذا استعدت وامتزجت وتفاعلت في أنفسها يحصل منه أمور خاصة، ويتركب منها أجسام عجيبة، وهي في استعدادها علىٰ خمس مراتب:

---

(١) (عمهون) في النسخة (ب، ج).

المرتبة الأولىٰ: أنها إذا استعدت استعدادًا ما؛ فيه ضرب من الاعتدال، حصل منه الجو والبخار والدخان والسراب، وما شاكل هذه الأمور.

المرتبة الثانية: أنها إذا اعتدلت اعتدالًا أخص من الاعتدال الأول، حصل منه المعادن والجواهر النفيسة ونحوها.

المرتبة الثالثة: أنها إذا اعتدلت اعتدالًا أخص هذا من الاعتدال [الثاني](١) حصل منها الأجسام النباتية علىٰ اختلاف أنواعها وأجناسها.

المرتبة الرابعة: أنها إذا اعتدلت اعتدالًا أخص من هذا الاعتدال [الثالث](٢) حصل منها الحيوانات كلها علىٰ اختلاف صفاتها وأشكالها وصورها وهيئاتها(٣).

المرتبة الخامسة: أنها إذا اعتدلت اعتدالًا أخص من هذه الاعتدالات كلها حصل منها خلقة الإنسان. وهي عندهم غاية الاعتدالات وأكملها وإليها ينتهي الحد في الاعتدال الجسمي، والتركيب العنصري، وكلها في هذه المراتب الخمس حاصلة عن تفاعل هذه المواد العنصرية وامتزاجها علىٰ حد ما ذكرناه في كيفيته في هذه المراتب الخمس.

والكلام علىٰ هذا الغرور الذي اعتقدوه والتمويه الذي قصدوه، يتضح بمسلكين:

[المسلك](٤) الأول منهما: أن نقول لهم: ولِمَ زعمتم أن هذه المركبات الجسمية إنما حصلت من جهة العناصر الأربعة؟ بل ما تنكرون أن يكون حصولها من جهة ذواتها، فإنها لما اختلطت وامتزجت وتفاعلت في أنفسها باختلاط بعضها ببعض، حصلت هناك قوىً عجيبة، وحصلت من تلك القوىٰ هذه المركبات، ثم علىٰ قدر اختلاطها وامتزاجها وتفاعلها يكون تركيبها واعتدالها، وإذا كان هذا مُجوّز في

(١) -(الثاني) في النسخة (ب، ج).

(٢) -(الثالث) في النسخة (ب، ج).

(٣) (وهياتها) في النسخة (ب، ج).

(٤) -(المسلك) في النسخة (ب، ج).

العقل، فما يمنع منه من غير حاجة إلىٰ هذه العناصر التي كذبتموها، والمواد التي حرفتموها واعتقدتموها من غير ما حجة قائمة، ولا علم واضح.

المسلك الثاني: هب أنَّا سلمنا لكم وجود هذه المواد العنصرية التي زعمتم، فلِمَ قلتم: إنها هي المؤثر بأجمعها، وفي هذه المركبات الجسمية وما يؤمنكم أن يكون بعضها هو المختص بالتأثير دون سائرها لقوة فيه، ومادة ليست بغيره، والباقي منها شروط في كيفية تأثيره، وليس له حظ في التأثير، وإذا كان هذا محتملًا في العقل، فلا بد من إبطاله، ولا يستقيم القول بكونها مؤثرة بأجمعها في وجود هذه المركبات الجسمية إلا بعد بطلان هذا الاحتمال الذي ذكرناه، فقد ظهر بما ذكرناه بطلان هذه المقالة وتناقضها من كل وجه، فهذا هو الكلام عليهم في كيفية صدور هذه العلويات السماوية عن المبدأ الأول وهو الله؛ تعالىٰ عما يقولون، وعما يتوهمون، وكيفية صدور هذه السفليات عن الدورات الفلكية.

ونختم الكلام عليهم في هذه المقالة بإيراد الإلزامات المتوجهة علىٰ ما ذكروه من هذه الأباطيل وجملتها سبعة:

الإلزام الأول: أن نقول: الكثرة الحاصلة في العقل الأول التي جعلتموها مبدأ لصدور العقل ونفس الفلك وجرم الفلك معًا عنه، ليس يخلو حالها إما أن تكون كثرة في الماهية أو في أمور خارجة عن نفس الماهية، فإن كانت الكثرة هي في نفس الماهية، فتلك الأجزاء مستندة إلىٰ الباري تعالىٰ، وحينئذ يبطل قولكم: إن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، لأن ذات الله تعالىٰ قد صدر عنها أكثر من أمرٍ واحد، فيبطل ما قلتموه.

وإن لم تكن الكثرة في نفس الماهية بل في أمور خارجة: فنقول: تلك الأمور الخارجة إما أن تصلح أن تكون مبادئ للمعلولات الكثيرة؛ أو لا تصلح، فإن صلحت لذلك؛ فالباري تعالىٰ له لوازم سلبية وإضافية خارجة عن ذاته، فجوزوا إسناد المعلولات الكثيرة إلىٰ ذاته بسبب ما فيه من السلوب والأمور الإضافية، وإن لم تصلح لذلك:

وجب ألا يصدر عن العقل الأول لأجل كثرة عوارضه معلولات كثيرة، وكيف ما دارت القضية فلا بد من نقض أحد هذه القواعد التي قرروا عليها مذهبهم.

الإلزام الثاني: زعموا أن العقل الأول لا بد وأن يكون عالِمًا بالله تعالى، وعلمه بالله تعالى ليس نفس ذاته كما حققه ابن سينا عنهم، بل لا بد أن يكون علمه بالله هو أمر زائد على ذاته، ثم هذا العقل الأول قد حصل في ذاته تثليث، فهو يعلم نفسه، وهو واجب الوجود بغيره، وهو ممكن الوجود في نفسه، فهذه أمور ثلاثة، فذاته مع الإمكان علة في وجود الفلك الأقصى، وذاته مع الوجوب علة لوجود العقل الثاني، وذاته مع علمه بنفسه علة لوجود جرم الفلك الأقصى، وليس ها هنا اعتبار رابع وراء هذه الأمور الثلاثة حتى يجعل ذاته معه علة لحصول علمه بالله تعالى، فيلزم منه أحد باطلين: إما ألا يكون عالِمًا بالله تعالى وهو باطل عندهم، وإما أن تكون ذاته مع أحد هذه الوجوه الثلاثة علة لحصول علمه بالله تعالى، فيكون قد صدر عن العلة الواحدة من الجهة الواحدة أكثر من معلول واحد، وأنه محال عندهم، وذلك يبطل قاعدتهم.

الإلزام الثالث: أليس قد زعمتم أن الفلك الأقصى مضاف إلى العقل الأول لمكان إمكانه وهذا لا يستقيم على أصولكم، لأن الفلك الأقصى ليس جزءً[1] مفردًا في حقيقته بل هو مجموع أمور متعددة، فإن للفلك نفسه هيولى، وله صورة وله جسمية فلكية، وله مقدار مخصوص، وشكل مخصوص، وفيه أغراض كثيرة، فهذه الموجودات الكثيرة لو استندت إلى الإمكان لكان قد صدر عن العلة الواحدة أكثر من معلول واحد وهذا يبطل القاعدة التي ذكروها.

الإلزام الرابع: أليس العاشر من العقول عندكم هو العقل الفعال وهو مصدر الحوادث التي في حشو كرة القمر، فهو في حقيقته شيء واحد، وقد صدر عن ذاته

---

(١) (جزاً) في النسخة (ب، ج).

هذه الحوادث الكثيرة التي في عالَمنا هذا، وهذا[١] يبطل قولكم: أن الشيء الواحد لا يصدر عنه إلا واحد.

لا يقال: إن العقل الفعال لما كانت فاعليته بواسطة إفادة التشكلات الفلكية استعدادات خاصة للمواد العنصرية، والعلة الواحدة يجوز أن يصدر عنها أمور متعددة بحسب المواد المختلفة، والشروط المختلفة، فلهذا جاز ذلك في تأثير العقل الفعال، وأما الله تعالىٰ فإنه هو المبدأ لجميع الأشياء، فليستحيل أن يختلف فعله بسبب اختلاف المواد والشرائط، فلهذا لم يصدر عنه إلا واحد في العدد كما ذكرناه.

لأنَّا نقول: إذا كانت المواد العنصرية يختلف حال استعداداتها[٢] لأجل اختلاف الحركات الفلكية فالماهيات[٣] في حق المواد العنصرية مختلفة الاستعدادات لذواتها وحقائقها في أنفسها، فليكن استعدادها كافيًا في فيضان الوجود العام من الله تعالىٰ من غير حاجة إلىٰ واسطة هذه العقول علىٰ التدريج الذي حكيناه عنهم، وهذا يبطل هذه القاعدة بالكلية.

الإلزام الخامس: الجوهر عندهم جنس مطلق وتحته أنواع خمسة: العقل والفلك والجسم والهيولىٰ والصورة، فكل هذه الأمور الخمسة يطلق عليها لفظ الجوهرية، وكل ما كان مندرجًا تحت الجنس فلا بد من فصلٍ يميزه عن أنواع ذلك الجنس، فيلزم أن يكون العقل الأول مركبًا من الجنس والفصل، لأنه مندرج تحت قولنا: جوهر، وهو منفصل عنه، ففيه جنس وفصل كما ذكرنا، مع أنه قد صدر عن الباري تعالىٰ فيكون قد صدر عن الباري تعالىٰ أكثر من واحد، وهو محال علىٰ مذهبهم.

الإلزام السادس: إن كان يصدر عن وجوب وجود العقل الأول عقل، وعن إمكان وجوده فلك، فيلزم أن يصدر عن كل عقل؛ عقل، وعن كل فلك؛ فلك، إلىٰ

(١) (وهو) في النسخة (ج). (٢) (استعدادتها) في النسخة (ج).
(٣) (والماهيات) في النسخة (ج).

غير غاية، إذ لا مخصص لوجود شيء عن وجود شيء آخر، فيلزم وجود عقول وأفلاك غير متناهية، وهذا يبطل ما زعموه من عشرية العقول وانحصار الأفلاك في أعداد تسعة.

الإلزام السابع: العقل الأول عندهم واجب الوجود بغيره، وله إمكان في نفسه، فوجوب وجوده علة في وجود العقل الثاني، وإمكان وجوده علة في وجود الفلك الثاني، وهذا الذي ذكروه ليس بأحق من أن يعكس؛ فتكون العلة في وجود العقل الثاني الإمكان، والعلة في وجوب الفلك الوجوب.

فهذه الإلزامات كلها مناقضة لأصولهم، مُفسدة لقواعدهم، وبتمامها يتم الكلام عليهم في المقالة الأولىٰ.

المقالة الثانية: في الصفات الواجبة للمبدأ الأول وهو الله تعالىٰ:

زعموا أن المبدأ الأول موصوف بصفات ثبوتية وسلبية، لكن العمدة من مذهبهم هو أن الصفات الثبوتية والسلبية ليست أمورًا زائدة علىٰ ذاته، إذ لو كانت أمورًا زائدة علىٰ ذاته لكان في ذاته كثرة، بسبب زيادة تلك الأمور وذاته تعالىٰ هي وجود محض ليس فيها كثرة بوجهٍ ما، وإنما تكثر الأسامي علىٰ ذاته، وحاصل ما يرجع إليه أمران:

أحدهما: أن يكون ذلك الوصف دالًا علىٰ إضافة شيء إلىٰ ذاته كما إذا قلنا: إنه تعالىٰ «أول»، لأن معناه إضافة كون الموجودات بعده، وكما إذا قلنا: إنه تعالىٰ «مبدأ» معناه إضافة كل موجود إلىٰ ذاته، وكما إذا قلنا: إنه تعالىٰ «جوّاد» فمعناه إضافة فيضان الموجودات إلىٰ ذاته، وهكذا سائر أوصافه التي تُشعِر بالإضافة.

وثانيهما: أن يكون ذلك الوصف دالًا علىٰ أمر سلبي عن ذاته، كما إذا قلنا: إنه تعالىٰ «جوهر»، بمعني أنه ليس موجودًا في محل، وكما إذا قالوا: إنه تعالىٰ «خير

محض» بمعنىٰ أن وجوده بريء عن النقص، وكما إذا قالوا: إنه تعالىٰ «واجب الوجود» بمعنىٰ سلب علة تكون مؤثرة في وجوده.

وحقيقة هذه الأوصاف كلها علىٰ اختلافها عندهم راجعة إلىٰ هذين الأمرين: إضافة وسلب كما حققناه، وجملة ما يجرونه علىٰ ذاته من الأوصاف قسمان: ثبوتية وسلبية.

فالقسم الأول: أمور ثبوتية:

وهي قولهم: أول ومبدأ وموجود وجوهر[١] وواحد وقديم وباق وعالِم وعاقل ومعقول وعقل[٢]، وفاعل وخالق ومريد وقادر وحي، وعاشق ومعشوق ولذيذ وملتذ[٣]، وجوّاد، وخير محض، فهذه عبارات ثبوتية.

القسم الثاني: أمور سلبية: وهي قولهم: إنه تعالىٰ ليس بجسم وليس بعرض، ولا هو تعالىٰ متعلق بغيره علىٰ معنىٰ أن وجوده من غيره، وأنه تعالىٰ يستحيل عليه التغير، وأنه تعالىٰ لا يصدر عنه إلا شيء واحد فقط[٤].

فهذه جملة ما يجري علىٰ ذاته من الصفات الثبوتية والسلبية، وكلها علىٰ اختلاف عباراتها راجعة في الحقيقة إلىٰ الإضافة والسلب كما حققناه.

فهذه زُبدة مقالتهم فيما يطلقونه من الأوصاف علىٰ الذات الواجبة الوجود.

والكلام علىٰ ما ضمّنوه هذه القاعدة من الأوهام التي استولت علىٰ أفئدتهم فغطتها، والظنون التي انسدلت علىٰ أبصارهم فأعمتها[٥]، بقولهم: في الصفات

---

(١) كتب الناسخ أمام قوله: «جوهر» (لا نقول به) في النسخة (ج).

(٢) كتب الناسخ أمام قوله: «وعاقل ومعقول وعقل» (لا نقول به) في النسخة (ج).

(٣) كتب الناسخ أمام قوله: «وعاشق ومعشوق ولذيذ وملتذ» (لا نقول به) في النسخة (ج).

(٤) كتب الناسخ أمام قوله: «لا يصدر عنه إلا شيء واحد فقط» (لا نقول به) في النسخة (ج).

(٥) (فاعمقها) في النسخة (ج).

الإلهية[١] بالمذاهب المحمقة، والظنون المنكرة، والأقاويل المزورة، ولا يغررك ما ترىٰ من وحشي عباراتهم، فإنها علىٰ التحقيق نفاخات الصابون، أسست علىٰ غير مهاد ولا نور من عند الله ولا إرشاد، وهكذا يفعل الله بمن حكم عليه بالإضلال، ﴿وَمَن يَهْدِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِن مُّضِلٍّ﴾ [الزمر: ٣٧]، ﴿وَمَن يُضْلِلِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِن وَلِيٍّ﴾[٢] [الشورىٰ: ٤٤].

فنتصدىٰ للنظر[٣] عليهم فيها من أوجهٍ ثلاثة:

فنذكر أولًا: ما لا يجوز إطلاقه علىٰ الله تعالىٰ من هذه الأوصاف التي ذكروها.

ونذكر ثانيًا: بيان تعجيزهم عن إقامة الدليل علىٰ ما يجوز إطلاقه علىٰ الله من الأوصاف الثبوتية.

ثم نذكر ثالثًا: تعجيزهم عن إقامة الدلالة علىٰ الصفات السلبية.

فلا جرم اشتمل النظر فيما ذكروه ها هنا علىٰ هذه الأمور الثلاثة.

النظر الأول: في بيان ما لا يجوز إطلاقه علىٰ الله تعالىٰ من هذه الأوصاف التي أطلقوها:

اعلم أنهم قد تحامقوا في إطلاق عبارات علىٰ الله تعالىٰ لا يطلقها مسلم، ولا يُصَدق بها متدين، ولا يفوه بها من وقر الإسلام في صدره، وكان في الإيمان علىٰ بصيرة من أمره، وذلك لأن مصدر كفرهم ما كان إلا من أجل زللهم في الاعتقادات الإلهية[٤] والمسائل الربوبية[٥]، ولم يقنعهم ذلك ولا كفاهم، ولا وزعهم وازع من الدين ولا حماهم، حتىٰ جمحت بهم جمحات من تهويساتهم، وحركت دواعيهم نزعات من تلبيساتهم، وضموا إلىٰ ذلك جهالة أخرىٰ بإطلاق العبارات التي لا تليق بجلال الربوبية، ولا ينبغي إسنادها إلىٰ الصفات الإلهية[٦].

(١) (الالاهية) في النسخة (ب، ج).
(٢) (فما له من وال) في النسخة (ب، ج).
(٣) (فيتصدىٰ النظر) في النسخة (ب، ج).
(٤) (الالاهية) في النسخة (ب، ج).
(٥) (الربه) في النسخة (ب، ج).
(٦) (الالاهية) في النسخة (ب، ج).

نعم إنما أطلقوها لمّا لم يكونوا من الإسلام في وردٍ ولا صدرٍ، ولا لهم من الدين ما يفي بقُلامة ظفر، وجملة ما زلوا فيه من إطلاق العبارة أمور سبعة، وهي قولهم: عاشق ومعشوق، ولذيذ وملتذ وعاقل وعقل ومعقول.

فإذا عرفت هذا فاعلم أن المعتمد في بطلان ما زعموه مسلكان:

المسلك الأول: أنّا نقول: الأصل فيما لا يجوز إطلاقه علىٰ الله تعالىٰ من الأسماء والعبارات هو إذن الشرع، فما أذن فيه الشرع جاز لنا إطلاقه، وما منعه الشرع وحظره علينا لم يجز لنا إطلاقه، وكان ممنوعًا(١)، وهذه الأوصاف التي ذكروها لم يدل عليها مسلك شرعي، ولا سوّغها برهان نقلي، فلهذا كان قولهم بها خطأً وضلالًا، وزيغًا عن الدين وتمردًا وانتحالًا.

والعجب من هؤلاء الفلاسفة حيث منعوا عن وصف العقل الأول بكونه جسمًا أو جسمانيًا، بل يقال: إنه جوهر روحاني، ثم وصفوا الله تعالىٰ بما يدل علىٰ الجسمية وتوهمها من قولهم: إنه عاشق ومعشوق، ولذيذ وملتذ، تعالىٰ الله عن خزي مقالتهم، وتنزه عن فُحش ضلالتهم.

المسلك الثاني: أن المعتبر في إطلاق العبارة علىٰ الله تعالىٰ أمران:

أحدهما: أن يكون معناها حاصلًا في حقه تعالىٰ، فإن لم يكن حاصلًا في حقه فلا معنىٰ لإطلاقها عليه، ولهذا منعنا عن إطلاق لفظ الطويل والأسود والقصير في حقه تعالىٰ، لما لم يكن معناها حاصلًا في حقه.

وثانيهما: ألا يكون إطلاقها موهمًا للخطأ في حقه، ولهذا منعنا من إطلاق لفظ العاقل والفقيه، لما كانت موهمه للخطأ، وإن كان معناها حاصلًا في حقه، لأن العاقل من يعلم شيئًا من العلوم المخصوصة، والفقيه أيضًا كذلك، والله تعالىٰ عالِم بكل

---

(١) ينظر: لوامع البينات شرح أسماء الله الحسني، الرازي، تصحيح محمد بدر الدين الحلبي، ص١٨، المكتبة الشرفية، مصر، ط ١، ١٣٢٣هـ، المقصد الأسني في شرح الأسماء الحسنىٰ، الغزالي تحقيق: بسام عبد الوهاب الجابي، ص١٧٣، دار ابن حزم، بيروت، ط ١، ٢٠٠٣م.

معلوم، **فلهذا قلنا**: إن معناها حاصل في حقه لكن منعنا من إطلاقها عليه لإيهامها الخطأ في حقه، فإن إطلاق اسم العاقل يوهم القلب والضمير، والفقيه يوهم أنه عالِم بما يعلمه بتكلف واحتيال وتطلّبٍ، وهذه الأمور كلها مستحيلة في حق الله تعالىٰ، فلهذا قلنا: بأن إطلاقها عليه تعالىٰ محال، وسيأتي لهذا مزيد استقصاء إذا تكلمنا في أسمائه، وما يجوز إطلاقه عليه من العبارات وما لا يجوز بمشيئة الله تعالىٰ.

فحصل من مجموع ما ذكرناه ها هنا أن الله تعالىٰ لا يجوز وصفه بكونه عاشقًا ولا معشوقًا ولا لذيذًا ولا ملتذًا لأجل ما ذكرنا من إيهام الخطأ في حقه تعالىٰ، وظهر بما حققناه أن ما قالوه فرية على الله تعالىٰ، ونسبة لذاته إلىٰ ما لا يليق بها، ﴿سُبْحَانَهُ[1] وَتَعَالَىٰ عَمَّا يَقُولُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا﴾ [الإسراء: ٤٣].

النظر الثاني: في بيان تعجيزهم عن إقامة الدلالة على الصفات الثبوتية:

اعلم أنّا سنوضح القول في صفاته تعالىٰ ويظهر الحق فيما نختاره منها، ونفرد كل واحدة منها بأدلة نفيسة بمشيئة الله، والذي نتصدىٰ لذكره ها هنا بيان تعجيز هؤلاء الفلاسفة على إقامة الدلالة على هذه الصفات وأنه لا يمكنهم إثباتها مع بقائهم على القول بمذاهبهم أصلًا، ونخص منها الكلام في مسائل أربع حتىٰ إذا أظهرنا بالأدلة عجزهم عن تقريرها وإثباتها وهي القادرية والعالِمية والحيية والوجود في حق الصانع، فهم عن تقرير غيرها أعجز وأقصر، ونبدأ بالكلام في الوجود حتىٰ ينكشف الغطاء عما ذهب إليه هؤلاء الحمقىٰ[2] من الغلط والخطأ.

المسألة الأولىٰ: في بيان عجزهم عن إقامة الدلالة علىٰ وجود الصانع:

وإيضاح عجزهم عن ذلك يكون بمسلكين:

المسلك الأول: أنّا نقول: الناس بالإضافة إلىٰ إثبات الصانع ونفيه فريقان:

فالفرقة الأولىٰ: هم أهل الحق من المسلمين وأهل القبلة، فإنهم قد ذهبوا إلىٰ

---

(١) – (سبحانه و) في النسخة (ب، ج).

(٢) (الحمقاء) في النسخة (ب)، (الحمقا) في (ج).

أن العالَـم مُحـدَث، وقطعوا بذلك وعلموا أيضًا أن المُحـدَث لا بد له من محدِث وفاعـل، إذ الحادث لا يمكنه إحداث نفسـه وإيجادها، فلهذا وجب عندهم القول بوجود الصانع وإثباته.

الفرقة الثانية: هم أهل الدهر: وقد زعموا أن العالَم في نفسه قديم لا أول لوجوده، فلزمهم علىٰ مساق مذهبهم هذا ألا يكون له محدِث ولا فاعل.

وأنتـم معاشـر الفلاسـفة يلزمكـم مقالة أهـل الدهـر، وعندكم بزعمكـم أنكم متميزون عن مقالتهم، وحاشا[1] وكلا، بل هي نفس مقالتهم، وعين بدعتهم.

وبيانه: أنكم إذا قلتم بأن العالَم حاصل مع علته فيما لم يزل، وأنه لا أول له، وأنه لم يسبقه عدم، فهذا تصريح منكـم بقدم العالَم، وهذه هي عيـن مقالة أهل الدهر كما ذكرناه عنهم، وإذا كان العالَم علىٰ مسـاق مذهبكم قديمًا لم يفتقر إلىٰ محدِث وفاعـل لأنـه إنما يفتقر إلىٰ فاعل ومحدِث إذا كان هو في نفسـه مُحدَثًا، وأنه سـبقه عدم، فأما إذا كان قديمًا حاصلًا فيما لا أول له فلا.

المسـلك الثاني: أنَّا وإن سـلمنا لهم مقالتهم بصدور العالَم عن علة علىٰ جريها وفسـادها، فإنَّا نقول: أليس العقول في أنفسها قديمة، والنفوس الفلكية أيضًا قديمة بـلا أول، والعناصر الأربعة قديمة أيضًا، وأجسـامها وموادهـا، وحدوث النفوس الإنسانية والنباتية وغيرها من سائر الحوادث التي في حشو القمر ينتهي إلىٰ الحركة الدوريـة، والحركـة الدورية مصدرها نفـس الفلك وهي قديمة أيضًـا، فاذًا لا علة للعالم، ولا فاعل بل هو علىٰ مسـاق ما ذكروه موجـود هكذا لم يزل قديمًا، فليت شعري ما معنىٰ وجود العالَم بالعلة وهو قديم!

فقـد ظهر بما ذكرنـاه تناقض هذا المذهب، وفسـاد وضعه، وأنـه لا[2] يمكنهم القـول بوجـود الصانـع، وأنهـم عاجزون عـن إقامة دلالـة لهم علىٰ وجـوده علىٰ

(١) (وحاشىٰ) في النسخة (ب). (٢) (لما) في النسخة (ج).

أصولهم ومساق مذهبهم، فإن ما يظهرونه من ذلك دليل ليس إلا تستراً بالإسلام وتلبسًا بشعار المسلمين، وإلا فالحقيقة من مذهبهم أنهم ليسوا من الدين والإقرار بالشريعة في ورد ولا صدر، ولا له في قلوبهم وقع ولا أثر.

المسألة الثانية: في بيان عجزهم عن إقامة الدلالة على كون الصانع قادرًا فاعلًا مختارًا:

اعلم أن القادر في أذهان العقلاء هو الذي يمكنه أن يفعل وألا يفعل، ويجدون فرقًا ضروريًا بين حركة اليد ونزول الحجر، وهويّ الثقيل، فإذا كان الأثر يمكن أن يحصل وألا يحصل؛ سموا المؤثر فيه قادرًا، وإذا كان الأثر يحصل لا محالة سموا المؤثر فيه موجبًا، فإن أطلق مُطلِق اسم الفعلية على هويّ الحجر ونزول الثقيل، فإنما هو تجوّز واستعارة، والحقيقة في الإطلاق ما ذكرناه.

فإذا عرفت هذا فاعلم أن البرهان القاطع على أن صانع العالَم ليس بقادر على مساق مذاهبهم هو أن العالَم من الله تعالى كالمعلول من العلة، فإن وجود العالَم عندهم لازم عن ذات الله تعالى لزومًا ضروريًا، لا يتصور انفكاكه عن ذات الله تعالى ولا يتصور تأخر وجوده عن وجوده، ولزومه عن ذاته؛ كلزوم الظل من الشخص، والنور من الشمس، وهذا بعينه هو نفس حقيقة الإيجاب، إذ لا معنى للموجب إلا ما قالوه، وليس هذا من الفعلية في شيء، وإذا كانت الفعلية في حق العالَم ليست معقولة على مساق مذهبهم، فالمؤثر فيه ليس قادرًا أيضًا، لأن القادر هو ما ذكرناه من أنه الذي يمكنه أن يفعل وألا يفعل، فإذا كان ألا يفعل في حقه تعالى محال لكونه موجبًا بطل حقيقة الفعلية، وإذا بطل حقيقة الفعلية بطل أيضًا حقيقة القادرية، لأن الفعلية أصل في مفهوم حقيقة القادرية، فقد ظهر بما حققناه ها هنا بطلان كون صانع العالَم قادرًا تعالى الله عن نكير هذه المقالة، وتنزه[1] عن شنيع هذه الضلالة.

---

(١) (وتنزهه) في النسخة (ج).

المسألة الثالثة: في بيان عجزهم عن إقامة الدلالة علىٰ كون صانع العالَم عالِمًا:

والعمدة لنا في ذلك مسلكان:

المسلك الأول: أنَّا نقول لهم: أما أهل الإسلام فإنهم لما عرفوا حدوث العالَم وأن محدِثه لا بد وأن يكون قادرًا علىٰ إحداثه علىٰ جهة الإتقان والإحكام، وأنه حاصل بإرادته واختياره، وصادر علىٰ وفق حكمته، وحكم مشيئته، أمكنهم مع القول بما ذكرناه أن يعلموا عالميته بطريق الإحكام والإتقان في أفعاله، ومطابقتها للمصلحة في جميع أحوالها، وكان هذا منهم منهجًا معقولًا في غاية القوة والمتانة في الدلالة علىٰ كونه عالِمًا.

وأما أنتم معاشر الفلاسفة فإذا نفيتم معقول الفعلية كما قررناه عليكم، وزعمتم أن كل ما[1] يصدر منه يلزم ذاته لزومًا ضروريًا لا يمكنه الانفكاك عنه بالطبع والإيجاب، فإذا كانت هذه غاية مقالتكم في صدور الشيء عن ذاته، فأي بُعدٍ في أن تكون ذاته ذاتًا من شأنها أن يوجد عنها معلولها الأول، ثم يلزم المعلول الأول معلول ثاني وثالث إلىٰ تمام الموجودات التي ذكرناها عنهم، ومع ذلك فإنه لا يعلم ذاته، ولا يشعر بما يصدر عن ذاته أيضًا، كالنار: فإنه يلزم منها الإحراق، وليس لها شعور بنفسها، ولا بما يصدر عنها من الإحراق، وكالشمس: فإنها يصدر عنها النور، ولا تعلم ذاتها، ولا تعلم صدور النور عن ذاتها، فبم تنكرون علىٰ من يقول: إن الله تعالىٰ لا يعلم نفسه، ولا يعلم ما يصدر عن ذاته.

لا يقال: إن من لا يعرف نفسه فهو معدود في جملة الأموات، فكيف يكون المبدأ الأول ميتًا؟

لأنَّا نقول: إن هذه الشناعة قد لزمتكم علىٰ مساق مذهبكم الفاحش ومعتقدكم النكير، فإذا كان عندكم أنه فاعل بالطبع، وأن وجود الفعل من جهة ذاته، وصدوره

(١) (أن كلما) في النسخة (ج).

عنـه إنمـا هو بالإيجاب، فلا حاجة به إلىٰ الحياة، كمـا أن النار لا تحتاج في الإحراق إلىٰ أن تكون حية، وهكذا الحجر لا يحتاج إلىٰ الحياة في الهويّ، فأهون بمذهبٍ غاية خلاصتـه وثمرة نقاوته أن يكون الله عزّ سـلطانه معـدودًا في جملة الأموات، ليس له شعور بنفسه، ولا له علم بها، فهذا[1] لعمري هو الضلال البعيد، والخسران المبين.

المسـلك الثـاني: هـب أنَّا سـلمنا لكم أنـه تعالىٰ يعلم ذاتـه وما يصدر عـن ذاته، فإنـه عندهـم أن الصادر عـن ذاته تعالىٰ هو العقـل الأول، فينبغـي ألا يعلم إلا ذاته، والمعلـول الصادر عـن ذاته فقط، ولا يعلـم غيرهما، لأن ذاته تعالـىٰ إذا كانت هي مصـدر الموجودات علىٰ التدريج الذي ذكرناه عنهم؛ فينبغي ألا يكون عالِمًا بسـائر الموجودات سوىٰ[2] العقل الأول، ألا ترىٰ أن الواحد منَّا قد يحرك الحجر من فوق جبـل بحركة إراديـة؛ فيكون عالِمًا بنفس الحركة، وله شـعور بها، ولا يلزم أن يكون عالِمًا بما يتولد من الحركة من صوت ومصادمة لغيرها؛ وكسـرٍ وملاقاة وغير ذلك، فهكذا يلزم أن يكون الله تعالىٰ له شـعور بذاته وبالعقل الأول دون غيرهما من سـائر الموجـودات، فـإذا كان هذا لازمًـا في الفعـل الإرادي أعني أنه لا يلـزم أن يكون له شعور بما يتفرع عنه كما ذكرناه في الحجر، فيجب أن يكون[3] في الفعل الطبيعي ألزم.

لا يقال: إنَّا لا ننكر عالِميته تعالىٰ واتصافه بها، وإنما ننكر أن يكون تعالىٰ عالِمًا بالجزئيـات، لأنـه يؤدي إلىٰ كثـرة في ذاته، وهو واحد من كل وجـه لا كثرة في ذاته بوجهٍ من الوجوه.

لأنَّا نقول: قد أظهرنا بما قررناه ها هنا أنه لا يمكنكم علىٰ مساق مذاهبكم القطع بعالِميتـه تعالىٰ وأنه موصوف بهـا، فأما كونه تعالىٰ عالِمًا بالجزئيات فسـنذكره في «العالِمية» من باب «الصفات»، ونذكر طريق الفلاسفة في إثبات العالِمية لله تعالىٰ،

---

(١) (فهذىٰ) في النسخة (ب).

(٢) (سوا) في النسخة (ج).

(٣) -(أن يكون) في النسخة (ج).

ونذكر ما اختاره ابن سينا في ذلك، ونرد مقالتهم ونُزيّفها، ومقدار ما يختص هذا الموضع قد وفيناه والحمد لله.

المسألة الرابعة: في بيان عجزهم عن إقامة الدلالة على كونه تعالىٰ حيًا:

فنقول: أما أهل الإسلام فإنه لما وضح لهم بالبرهان القاطع وجوب القادرية والعالِمية لذاته، وعلموا أن القادر العالِم لا يكون إلا حيًا، فحينئذ حصل لهم العلم بكونه تعالىٰ حيًا لما تقرر في العقول وجوب اختصاص القادر العالِم بالحييّة.

وأما أنتم معاشر الفلاسفة: فإذا نفيتم عنه الاختيار وزعمتم أن صدور الفعل من ذاته لا يكون إلا بالإيجاب الطبعي واللزوم الضروري، ومع هذا القول لا تفتقر ذاته في صدور الفعل عنها إلىٰ أن تكون حية، كما أن نزول الحجر ونور الشمس لا تفتقر ذاته في صدور الفعل عنها إلىٰ أن يكونا حيين، فهكذا في ذاته تعالىٰ إذا كانت موجبة، فلا حاجة بها إلىٰ أن تكون حية.

فحصل من مجموع كلامنا هنا أنهم مع اعتقادهم لكون ذاته تعالىٰ موجبة للفعل وأنه تعالىٰ يستحيل أن يتأخر الفعل عن ذاته ويلزمها كلزوم الأشياء الموجبة، فلهذا لم يمكنهم القول مع هذا الاعتقاد بإثبات الصفات الثبوتية من القادرية والعالِمية والحييّة والوجود والاختيار.

فيا للعجب من هؤلاء المردة! لقد أُغرقوا بزعمهم في دقة الأنظار، وأتوا بما يُسَوِدِ الوجوه من الزلل والعثار، وتنكبوا المنهاج، وأخذوا في عميقات الفجاج، وهكذا يفعل الله بمن لم يرده بتوفيقه، ولا يجعل له سبيلًا إلىٰ واضح طريقه.

فهذا ما أردنا تقريره في بيان تعجيزهم عن إثبات هذه الصفات التي ذكرناها، وهكذا[1] القول في غيرها من الصفات الثبوتية مثل كونه تعالىٰ مُريدًا وخالقًا ومدبرًا

(١) (وهكذىٰ) في النسخة (ب).

وبارئـًا، فإنهـم مع الإصرار علىٰ كونه تعالىٰ موجبًا بالـذات لا يمكنهم القول بإثبات هذه الصفات كما حققناه عليهم، ومن اطّلع علىٰ ما ذكرناه عليهم ها هنا أمكنه إفساد ما يزعمونه من الدلائل علىٰ إثبات سائر الصفات الفعلية والذاتية إن شاء الله.

النظر الثالث: في بيان تعجيزهم عن إقامة الدلالة علىٰ الصفات السلبية:

اعلم أنَّا سنذكر في باب الصفات استحالة الجسمية والعرضية وتوابعهما علىٰ ذاته تعالىٰ، ونفرد علىٰ كل مسألة منها كلامًا يخصه بعون الله تعالىٰ، والذي نتصدىٰ لذكره ها هنا بيان تعجيز هؤلاء الفلاسفة عن تقرير هذه الصفات السلبية، وأنه لا يمكنهم مع القول بمذاهبهم الرديئة[١] في الإيجاب وقدم[٢] العالَم أن يقيموا دلالة علىٰ استحالة هذه الصفات علىٰ ذاته، ونحن الآن نقرر عجزهم عن ذلك، ونخص[٣] الكلام منها في ثلاث مسائل ثم يقاس عليها سائرها.

المسألة الأولىٰ: في بيان عجزهم عن إقامة البرهان علىٰ استحالة كون المبدأ الأول جسمًا:

فنقول: أما أهل الإسلام ومن دان بالشريعة فإنه لما ثبت عندهم ببرهان العقل أن الأجسام حادثة، وأنها لا تنفك عن مقارنة الحوادث وملازمتها، وعلموا أيضًا أن المحدَث لا بد له من محدِث، وعلموا أيضًا بالبحث النظري أنه لا بد من انتهائها إلىٰ محدِث لها قديم، ثم ذلك المحدِث هو الله تعالىٰ كما قدمناه في الباب الثاني من إثبات الصانع وقررناه بما فيه كفاية. فلهذا أمكنهم القطع بأنه تعالىٰ ليس جسمًا، لأن الجسم يستحيل فيه أن يكون قديمًا.

وأما أنتم معاشر الفلاسفة: فإذا كنتم تعتقدون قدم الأجسام وأنها حاصلة فيما لا أول له مع كونها مقارنة لهذه الحوادث، فبم تنكرون علىٰ من يقول: إن المبدأ

(١) (الرديه) في النسخة (ب، ج).
(٢) (وقديم) في النسخة (ج).
(٣) (ويحصر) في النسخة (ب، ج).

الأول موصوف بالجسمية وإن كان حاصلًا فيما لا أول له، ولهذا فإن عندكم أن النفوس الفلكية والأجرام الفلكية كلها قديمة مع كونها أجسامًا، فما يؤمنكم أن يكون المبدأ الأول كذلك؟

لا يقال: الجسم من حيث إنه[١] جسم لا يخلق[٢] غيره، والنفس الحاصلة في الجسم المتعلقة به لا يمكنها فعل شيء إلا بواسطة الجسم، والجسم يستحيل أن يكون واسطة للنفس في تأثيرها في نفوس الأشياء والإبداع للأمور التي لا تناسب الجسم، فلهذا قلنا: باستحالة الجسمية علىٰ المبدأ الأول.

لأنَّا نقول: هذا من جملة تحكماتهم الباردة التي لا مستند لها إلا الوهم الصرف، فلِمَ لا يجوز أن يكون في النفوس الحاصلة في الأجسام المتعلقة بها نفوس مختصة بخاصية يتهيأ لمكانها إيجاد الأجسام وغير الأجسام، فاستحالة ذلك لا يعلم بالضرورة، فلا بد من إقامة البرهان عليه، وبرهانكم علىٰ ذلك هو أنكم لم تشاهدوا أشياء من هذه الأجسام أثرّ في أجسام أُخر، وعدم المشاهدة لا يدل علىٰ عدم ذلك، ولهذا فإنكم أضفتم إلىٰ المبدأ الأول أمورًا لا تضاف إلىٰ غيره ولم تشاهدوها، فهكذا القول في نفوس الأجسام: لا يمتنع تأثيرها في نفوس أُخر كما ذكرناه، فظهر أنه لا يمكنهم القطع جريًا علىٰ أصولهم علىٰ كون المبدأ الأول ليس جسمًا واستمرارًا علىٰ مذاهبهم.

المسألة الثانية: في بيان عجزهم عن إقامة البرهان علىٰ أنه تعالىٰ ليس موصوفًا بالعرضية:

فنقول: أما المسلمون -عن آخرهم-: فلما علموا أن الأعرَاض في أنفسها مُحدَثة، وأنه يستحيل منها أن تكوْن قادرة عالمة، وقرروا هذه الأمور القاطعة

---

(١) (هو) في النسخة (ج). (٢) (يحلو) في النسخة (ج).

والبراهين الواضحة التي لا غبار عليها، فلا جرم أمكنهم مع القول بهذه الأمور التي ذكرناها القطع بأن الصانع العالَم ليس عرضًا، وأنه يستحيل عليه سمات الحوادث، لكونه مختصًا بالقدم من بين سائر الأمور الموجودة.

وأما أنتم معاشر الفلاسفة: لما اعتمدتم في الأمور الإلهية[1] علىٰ الآراء الباطلة، والتخيلات الركيكة المائلة، والهذيانات التي يأنف عن القول بها، والاعتماد عليها من له أدنىٰ مسكة من العقل؛ من إضافة هذه الحوادث العظيمة في عالَمنا إلىٰ العناصر الأربعة، وإضافة العناصر كلها إلىٰ النفوس الفلكية والحركات السماوية، والمواد والاستعدادات إلىٰ غير ذلك من الهذيان الفارغ، فإذا كانت هذه هي زُبدة مذاهبكم في الإلهيات[2]، وغاية بحثكم، فبم تنكرون علىٰ من يقول بكون صانع العالَم موصوفًا بالعرضية، وأن تأثيره في هذه الأمور الموجودة علىٰ التدريج الذي كذبتموه لا يمنع من وصفه بالعرضية.

لا يقال: العرَض لا يعقل وجوده إلا في الجسم ويتعلق به بحيث لا يمكن وجوده إلا معه، وواجب الوجود يستحيل أن يكون متعلقًا بغيره، لأن ما كان متعلقًا بغيره كان ممكنًا في نفسه، وواجب الوجود يستحيل أن يكون موصوفًا بالإمكان، فلهذا قلنا: باستحالة العرضية علىٰ ذاته.

لأنَّا نقول: هذا خطأ، ولم يمتنع في بعض الأعرَاض أن يختص بخاصية في نفسه لأجلها يستقل بنفسه، ولا يتعلق بغيره، وإذا كان ما ذكرناه ممكنًا بطل ما قالوه، فظهر بما ذكرناه أنه لا يمكنهم القطع باستحالة كونه تعالىٰ عرضًا مع بقائهم علىٰ هذه المذاهب الرديئة[3] والأقوال المستخفة، وناهيك بخزي هذه المقالة وإغراقها في البعد والاستحالة، وانحراف قائلها عن الحق لا محالة.

(١) (الالاهية) في النسخة (ب، ج).
(٢) (الالاهيات) في النسخة (ب، ج).
(٣) (الرديه) في النسخة (ب، ج).

المسألة الثالثة: في بيان عجزهم عن إقامة البرهان علىٰ أن واجب الوجود لا يجوز عليه التغير:

زعموا خذلهم الله تعالىٰ وأبادهم أن واجب الوجود وهو المبدأ الأول لا يجوز عليه التغير في ذاته، لأن التغير عبارة عن حدوث أمرٍ لم يكن، وكل حادث فإنه لذاته مفتقر إلىٰ سبب، ثم ذلك السبب يستحيل أن يكون هو ذاته، لأن ذاته يستحيل فيها أن تكون مؤثرة في أمرٍ يختص ذاته، لأن ذلك دلالة الكثرة في ذاته، والكثرة مستحيلة في ذاته، ويستحيل أن يكون السبب غير ذاته لأنه يلزم منه افتقار ذاته إلىٰ غيرها، وهذا محال.

فحصل من هذا أن ذاته تعالىٰ لا يجوز عليها التغير بحدوث أمرٍ فيها لا من نفسها، ولا من جهة سبب آخر.

فهذه زُبدة ما يذكرونه في بيان استحالة التغير علىٰ ذات المبدأ الأول، **ثم بنوا علىٰ هذا التحريف الذي ذكروه في استحالة التغير علىٰ ذاته أوهامًا ثلاثة:**

أولها: أنه تعالىٰ لا يعلم الجزئيات من المعلومات.

وثانيها[1]: أن علمه بالأشياء كلها هو عين ذاته كما سنحقق الكلام عليهم في العالِمية.

وثالثها: أنه لا يتجدد علمه بشيء من المعلومات.

فهذه الأوهام كلها بنوها علىٰ أنها تغيير في ذاته، والتغير في ذاته محال، فهذا تقرير ما قالوه.

والكلام علىٰ هذا التزوير المختلق والكذب المخترق يجري علىٰ منهجين: تحقيق ومطالبة.

المنهج الأول: تحقيق:

---

(١) (وثانية) في النسخة (ج).

فنقول: أما المسلمون: فإنهم لما ذهبوا إلىٰ أنه تعالىٰ ليس بجسم ولا عَرَض؛ استحال عليه الأحكام التابعة للجسمية من الانتقال والتغير والحركة وسائر الأمور المتعلقة بالأجسام، وامتنع علىٰ ذاته أيضًا الأمور المتعلقة بالعرض كالحلول والطروء والعدم؛ وغير ذلك مما يتأتىٰ في الأمور العرضية، ويستحيل في حق الواجب الوجود، فلا جرم قضوا(١) باستحالة هذه الأمور علىٰ ذاته.

وأما أنتم معاشر -الجهال وموئل كل زيغ وضلال من طبقة- الفلاسفة ورأس الملاحدة: فإنكم إذا ذهبتم إلىٰ أن العالَم قديم مع علته وأنه لم يسبقه عدم، ثم يعرض للأجرام السماوية والحركات الفلكية والمواد العنصرية من التغيرات الكثيرة والتبدلات والانتقالات ما لا خفاء به مع كونها قديمة، فإذا كان هذا جائزًا عليها مع كونها موصوفة بالقدم، فبم تنكرون علىٰ من يُجوّز التغير علىٰ ذات المبدأ الأول وإن كان في نفسه واجب الوجود، فهذا لا مانع منه، كيف وقد أظهرنا فيما سلف علىٰ أنه لا يمكنهم إقامة البرهان علىٰ استحالة الجسمية والعرضية في حق واجب الوجود، وإذا كان لا يمكنهم إقامة دلالة علىٰ ما ذكرناه لم يمكنهم القطع باستحالة التغير علىٰ ذاته، كما يجوز علىٰ الأجسام والأعراض، فقد ظهر بما حققناه عليهم أنه لا يمكنهم القطع باستحالة التغير علىٰ ذاته علىٰ مساق مذهبهم.

المنهج الثاني: مطالبة:

ونقول لهم: ما برهانكم علىٰ استحالة التغير علىٰ ذاته؟ بمعنىٰ أنه يجوز اختصاصه بصفة زائدة علىٰ ذاته، وحدوث أمرٍ لم يكن حادثًا في ذاته -كما سنذكره في تجدد تعلق المعلوم في باب العالِمية إن شاء الله تعالىٰ- وتعدد تعلقات العلوم الجزئية، فهذه الأمور الثلاثة لا مانع من حصولها لذاته واستحالتها لا تُعلم بالضرورة. فما برهانكم عليها؟

---

(١) (قضو) في النسخة (ج).

فإن قالوا: إن هذه الأمور كلها موجبة للتغير، فالتغير محال عليه.

قلنا: هذا هو نفس المسألة، فلِـمَ لا يجوز عليه التغير بهـذا المعنىٰ، وما المانع منـه، فلم يزيـدوا علىٰ مجرد الدعوىٰ والاسـتبعاد من غير برهان علـىٰ ما قلتموه، فحصـل من هذا أن مثل هـذا التغير جائز علىٰ الله تعالىٰ، وأنه غير مسـتحيل عليه، وسيأتي لهذا الكلام مزيد تقرير في باب «الصفات» عند الكلام عليهم في كونه تعالىٰ عالِمًا بالجزئيات، وأن علمه تعالىٰ زائد علىٰ ذاته.

فهـذا ما أردنا تحقيقه في إظهار عجزهم عن إقامة البرهان علىٰ ما يجب له تعالىٰ مـن الصفات السـلبية والثبوتية وأنهم لا يقدرون علىٰ شـيء من ذلـك مع التزامهم لمذهبهم الشنِع، وقولهم البدع في أن مصدر الفعلية من جهته تعالىٰ علىٰ جهة الوقوع الطبعـي واللزوم الضروري، ونفـي الاختيار عن الملك الجبـار، فهذا لعمري كفر وضلال، وخروج عن ربقة الدين، وانسلال وهدم لمنار الملة واستئصال، ﴿وَمَن[1] يَهْدِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِن مُّضِلٍّ﴾ [الزمر: ٣٧]، ﴿وَمَن يُضْلِلِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِنْ هَادٍ[2]﴾ [غافر: ٣٣] وقـد نجـز بنجازه الـكلام في المقالة الثانية: في صفات واجـب الوجود، ونذكر الكلام في المقالة الثالثة: في أفعاله تعالىٰ.

المقالة الثالثة: في أفعال واجب الوجود:

وقبـل الخوض في ذكر أفعالـه تعالىٰ وكيفية صدورها عن ذاتـه، نذكر مقدمة في قسمة الجواهر الموجودة التي هي في العقل والفلك والجسم والهيولىٰ والصورة، فهـذه الأمور الخمسـة هـي الجواهر الممكنة منقسـمة علىٰ حسـب مصطلحاتهم باعتبار تأثيرها في غيرها وتأثيرها عن غيرها إلىٰ أقسام ثلاثة.

فالقســم الأول: منها مؤثر في نفســه مسـتقل بالتأثير لا يتأثر عن غيره ولا ينفعل: وهـذا بعينه هو المعبر عنـه في مصطلحاتهم بالعقول المجـردة الجوهرية، وهي في أنفسها ليست مركبة ولا منقسمة.

---

(١) (فمن) في النسخة (ب، ج).
(٢) (وال) في النسخة (ب، ج).

القسم الثاني: متأثر في نفسه عن غيره منفعل: وهذا هو المعبر في لسانهم عنه بالجواهر العنصرية، وجميع الأجسام المتحيزة، وهي في أنفسها مركبة منقسمة.

القسم الثالث: مؤثر في نفسه ومتأثر: ومعنىٰ كونه متأثر عن[1] غيره أنه حصل عن العقول المجردة، وهذا هو المعبر عنه في اصطلاحهم بالنفوس الفلكية.

وحصل من هذا أن أشرف الجواهر الموجودة هي العقول المجردة، لأنها لا تتغير في أنفسها ولا تحتاج في تحصيل كمالها إلىٰ غيرها، وكمالها حاصل لها من نفوسها، وأخسها وأنقصها في الرتبة هي المواد العنصرية، فإنها متغيرة مستحيلة ومستفيدة للوجود من غيرها، وأوسطها في المرتبة هي هذه النفوس الفلكية، فليس لها شرف العقول، ولا لها خسة الأجسام المتحيزة، بل هي متوسطة بين الأمرين.

فهذا هو تقسيم الجواهر الموجودة باعتبار تأثيرها في غيرها، وتأثيرها في غيرها علىٰ وفق مصطلحاتهم.

فإذا عرفت هذا الافتراء الذي لا شبهة فيه ولا مِراء فاعلم أن جميع ما في العالَم عندهم هو فعل الله تعالىٰ وفائض من وجوده، وقد زعموا أخزاهم الله وأنزل بهم نكاله أن المبدأ الأول وهو الله تعالىٰ هو مصدر الموجودات كلها إما بنفسه وإما بواسطة غيره.

وحاصل ما ذكروه في كيفية صدور الأشياء عن ذاته يكون علىٰ مراتب أربع:

المرتبة الأولىٰ: أن ذاته تعالىٰ لما كانت واجبة الوجود في نفسها وكانت واحدة من كل وجه لا كثرة فيها، حصل منه عقل أول، وذلك الحصول من ذاته إنما هو بالإيجاب الطبعي واللزوم الضروري، ولا يحصل عن ذات المبدأ الأول إلا مجرد هذا العقل من غير زيادة، لأن الزيادة علىٰ ذلك توجب كثرة في ذاته، وهي منزهة عن وقوع الكثرة فيها، فهذا غاية ما يصدر عن المبدأ الأول.

---

(١) (يحق) في النسخة (ج).

المرتبة الثانية: ثم حصل عن هذا العقل لما كان مختصًا بكثرة في ذاته أنه عقول ونفوس أفلاك، فالعقول منتهية في العدد علىٰ التدريج الذي ذكرناه عنهم في المقالة الأولىٰ عشرة معدودة، وأما الأفلاك وهي ترتقي في العدد إلىٰ تسعة فصارت الموجودات الشريفة تسعة عشرة جوهرًا: عشرة عقول؛ وتسعة أفلاك، وبعد هذا عددهم قد استوفت الأمور السماوية وجودها، وكان في الإمكان العقلي الزيادة علىٰ هذه العقول والأفلاك في العدد، ولكن زعموا أنه لم يوقف في الإرصاد إلا علىٰ هذه الأعداد.

المرتبة الثالثة: ثم[1] حصل عن هذه العقول المجردة والنفوس الفلكية بالتأثير هذه الأمور العنصرية وهي أربعة: الأرض والهواء[2] والنار والماء، وهذه المواد العنصرية هي الأصول في جميع المركبات، وهي مستعدة لقبول التأثير عن النفوس الفلكية، ومعنىٰ الاستعداد أن تكون صالحة لقبول أحد الصورتين علىٰ الخصوص دون الأخرىٰ، ولهذا فإن مادة الهواء[3] قابلة الصورة النارية والمائية علىٰ سواء، ولكن غلبها البرد، فجعلها بصورة المائية أولىٰ وأخص.

المرتبة الرابعة: ثم حدث بامتزاج هذه المواد العنصرية أجسام مركبة وحوادث خاصة وهي في تركيبها علىٰ أنواع خمسة:

أولها: البخارات والدخان والشهب: فإذا استعدت استعدادًا ما حصلت هذه الأمور.

وثانيها: المعادن والجواهر النفيسة: وهي إذا كانت مستعدة استعدادًا أخص[4] من الأول حصلت منها هذه الأمور.

وثالثها: الأمور النباتية: واستعدادها يكون أخص مما تقدم، لأن تركيبها أدخل في الإحكام مما تقدم.

---

(١) (بم) في النسخة (ب).

(٢) (الهوىٰ) في النسخة (ب، ج).

(٣) (الهوىٰ) في النسخة (ب، ج).

(٤) (اختص) في النسخة (ج).

ورابعها: النفوس الحيوانية: وهي إذا كانت مستعدة استعدادًا أخص من الأول حصل منها النفوس النباتية.

وخامسها: النفوس الإنسانية: فإنها تحصل بامتزاج هذه العناصر، وهي غاية كمال الاستعدادات من هذه المواد العنصرية.

فهذه زُبدة مقالتهم في الإلهيات(١)، ولهم هذيانات(٢) فاحشة ومقالات ركيكة أغفلنا ذكرها؛ صنةً بالأوراق عن تسويدها بمثل هذه الركاكات، وقد أسلفنا والحمد لله إبطال هذه القواعد في مقالتهم الأولىٰ، وذكرنا فيها ما يكفي ويشفي، ومن حظىٰ بأدنىٰ مسكة من العقل فليس يخفىٰ عليه مناقضتهم في ما ذهبوا إليه من هذه التحكمات الباردة، والنقولات الجامدة.

فيا عجبًا! من هذه القواعد المدعثرة(٣)، والأقاويل المنكرة، كيف صدقتها بالحصول أذهان، وأصغت إليها بالقبول آذان، فحمدًا دائمًا وشكرًا سرمدًا لمن أزاح(٤) عليها من علماء الكلام؛ وحماة صرح(٥) الإسلام، الذين أقاموا مناهج النظر والاستدلال، وسرّحوا فرق الضلال عن يمين وشمال مَن ضعضع أركانها، وقوّض بنيانها، وزلزل قواعد قرارها وهدم منها أبنية منارها، وكف جماحها، وأخمد كُلب نارها، وأرسل عليها حسبانًا من سماء البرهان، وحججًا بالغة أركست أربابها علىٰ الأوقات، فأصبحت العقيدة الكاذبة والنحلة الخبيثة صعيدًا زلقا، وأصبح ماؤها غورًا، فلن تستطيع له طلبا، ولن يزال منتحلوها هدفًا لنصال الحق؛ دربةً(٦) لرماحه،

---

(١) (الالاهيات) في النسخة (ب، ج).   (٢) (هذايانات) في النسخة (ج).

(٣) **الدعثر**: الأحمق. ودعثور كل شيء: حفرته. والدعثور: الحوض الذي لم يتنوق في صنعته ولم يوسع، وقيل: هو المهدم. لسان العرب، (٤/ ٢٨٧)، جمل دعثرٌ: يدعثر كل شيء أي يكسره. معجم متن اللغة (موسوعة لغوية حديثة)، أحمد رضا، دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٣٧٧ هـ/ ١٩٥٨ م، (٢/ ٤١٤).

(٤) (اباح) في النسخة (ب، ج).   (٥) (سرح) في النسخة (ب، ج).

(٦) (درية) في النسخة (ب)، (دريه) في (ج).

﴿أُخِذُوٓاْ وَقُتِّلُواْ تَقۡتِيلٗا ٦١ سُنَّةَ ٱللَّهِ فِي ٱلَّذِينَ خَلَوۡاْ مِن قَبۡلُۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ ٱللَّهِ تَبۡدِيلٗا ٦٢﴾ [الأحزاب: ٦١، ٦٢].

فهذا ما يختص مقالتهم من الأمور الإلهية[١] **قد أوردناه هنا**، وتكلمنا على إفساده بطريقة الإيجاز، وإن نفّس الله في المدة وتراخى الإمهال أفردنا عليهم كتابًا في الرد نذكر فيه تناقض أقوالهم فيما زعموه في الأمور الإلهية[٢]، وأنهم ليسوا مما عليه أهل الإسلام والتوحيد، ولا هم مما أتت به الرسل صلوات الله عليهم من التصديق بالأمور الأخروية وحشر الأجساد والقيامة في وِردٍ ولا صدر، فأما مقالتهم في غير الإلهيات[٣] فلسنا للتعرض في إبطالها وإفسادها لأنه كالمنحرف عن المقصد الذي تصدينا لذكره في هذا الكتاب والحمد لله رب العالمين.



(١) (الالاهية) في النسخة (ب، ج).
(٢) (الالاهية) في النسخة (ب، ج).
(٣) (الالاهيات) في النسخة (ب، ج).

القول في الرد
على القائلين بتأثير الطبيعة

فنذكر الكلام في كيفية تأثير الطبيعة عندهم، ثم نذكر فسادها وبطلانها، ثم نذكر شبههم في تأثيرها، فلا جرم اشتمل المقصود علىٰ فصول ثلاثة.



الفصل الأول
في كيفية تأثير الطبيعة

زعمت الفلاسفة أن الآثار الصادرة عن الأجرام الجسمية كالأشجار والحيوانات البهيمية والنفوس الإنسانية والجواهر المعدنية، وغير ذلك من سائر الأشياء الوجودية إنما كانت بطبائع اختصت بها؛ وقوىً موجودة فيها، وأصل الأمور الطبيعية عندهم هي هذه الأمور الأربعة: الماء والهواء[١] والأرض والنار، فإذا امتزجت هذه الأشياء الأربعة فيما بينها واشتبكت وتفاعلت في أنفسها؛ حصلت عنها هذه المركبات كالمعادن الجوهرية، والأشجار النباتية، والنفوس الحيوانية، والأشخاص الإنسانية، ثم صدر عنها لمكان تركيبها علىٰ هذه الكيفية آثار غريبة كإغراق الماء، وإحراق النار، وغير ذلك، وكل ذلك إنما صدر لامتزاجها وتفاعلها، ثم علىٰ قدر امتزاجها واختلاطها يكون تركيبها، فمتىٰ امتزجت صورة المائية والهوائية يحدث من مجموع امتزاجهما البخار، ومتىٰ امتزجت امتزاجًا أتم من هذا وأخص حصل منه الجواهر المعدنية، ومتىٰ كان امتزاجها أتم من هذا حصل منه الأشجار النباتية، ومتىٰ كان أخص من هذا حصلت النفوس الحيوانية، ومتىٰ كان الامتزاج أكمل من هذا حصلت النفوس الإنسانية، وأكمل الامتزاجات وأعدلها وأتمها مزاج نطفة الإنسان، فإنها حاصلة في غاية الكمال والتمام لقبول الصورة الإنسانية، فإذا حصلت هذه المركبات من هذه الأمور الأربعة باختلاطها وامتزاجها واستعدت استعدادًا تامًا لقبول الصور من واهبها.

وزعموا أن واهب الصور عند كمال استعدادها إنما يكون من جهة[٢] العقل الفعال وهو الفلك العاشر؛ فإنه الواهب للصور والمدبر ما في حشو كرة القمر، ثم

---

(١) (والهوىٰ) في النسخة (ب، ج).

(٢) (جهته) في النسخة (ج).

إذا حصلت صورها من جهته حصل منها آثار لاختصاصها بتلك الطبائع، ثم تلك الطبائع منقسمة باعتبار ما يصدر عنها إلىٰ قسمين:

فالقسم الأول منها: له شعور بما يصدر عنه وهذا عندهم كالنفوس الفلكية والأشخاص الإنسانية، وأن لها شعورًا بالآثار الصادرة عنها.

والقسم الثاني: ليس له شعور بما يصدر، وهذا عندهم كالنفوس النباتية والجواهر المعدنية، فإن هذه الأمور يصدر عنها آثار من جهتها وليس لها شعور بما يصدر عنها.

فهذا تقسيم الطبائع باعتبار ما يصدر عنها من الآثار، وكل هذا توصل منهم إلىٰ قدم العالَم ونفي الفاعل المختار بزعمهم.

فحصل من مجموع من ذكرناه ها هنا معرفة مذهبهم في كيفية حدوث هذه المركبات والآثار الصادرة عنها لاختصاصها بقواها وطباعها الواجبة لها.



الفصل الثاني
في بيان بطلانها وفسادها

اعلم أن حاصل مذهب الطبيعة هو القول بقدم العالَم ونفي الفاعل المختار، ولما لم يمكنهم إنكار المؤثر في هذه الحوادث في عالَمنا أضافوها إلىٰ قوىٰ في الأجسام وخواص طباعها، وقالوا: إن الأجسام متحركة لذواتها، ثم اتفق في حركاتها أنها تصادمت؛ فحصل من تصادمها هذا العالَم، وزعموا أن هذه الآثار صادرة عن امتزاج العناصر وما عليها إلىٰ غير ذلك من الهذيان.

ونحن قبل الاشتغال في فساد مذهبهم علىٰ الخصوص نذكر **بطلان حقيقة الطبع**.

فنقول: الطبع ليس معقولًا في نفسه وما لا يعقل لا يمكن أن يجعل جهةً في المؤثرية.

وإنما قلنا: «إن الطبع ليس معقولًا في نفسه»، فلأنه لو كان معقولًا في نفسه لكان لا يخلو حاله إما أن يكون له تعلق بهذه الأجسام أو لا يكون له تعلق بها.

والأول: باطل، لأنه لو لم يكن له تعلق بها؛ تعلق لما أوجبت هذه الآثار لأجله، فإن ما لا تعلق له بها لا يكون مختصًا بها، فبطل أن يقال: إنه لا تعلق له[1] بهذه الأجسام.

والثاني: باطل أيضًا، لأنه لو كان له بها تعلق لكان لا يخلو حاله إما أن يكون راجعًا إلىٰ مفردات الأجسام أو يكون راجعًا إلىٰ مجموعها. **والأول**: باطل، لأنه لو كان راجعًا إلىٰ مفردات الأجسام وأحادها لكان يلزم أن تكون هذه الآثار صادرة عن كل واحد من مفردات هذه الأجسام، ويبطل شرط تركيبها، وهذا باطل بالضرورة، فإنَّا نعلم استحالة إضافة[2] هذه الآثار العظيمة كالأمور النامية من الحيوانات والأشجار وغيرها إلىٰ مفردات الأجسام. **والثاني**: باطل أيضًا، لأن هذه الآثار لو كانت حاصلة عن تركيب الأجسام وامتزاجها، لكان يلزم حصول هذه الآثار دفعة

(١) -(له) في النسخة (ج). (٢) (اضافت) في النسخة (ج).

واحـدة من غير حاجة إلى هذا التدريج في حصولهـا، فلما علمنا وقوعها على هذا التدريج وتنقلها في هذه الأطوار في خلقها؛ علمنا استحالة تعليقها بالطبع، فبطل أن يكون الطبع راجعًا إلى مجموع مفردات الأجسـام، وأن يكون راجعًا إلى أحادها، وإذا كان الأمـر هكذا فيه؛ بطل أن يكون له حقيقة في نفسـه، فلهذا قلنا: بأن حقيقته لا يمكن معقولها.

وإنمـا قلنـا: «إن كل ما لا يعقل في نفسـه، فلا يمكن أن يجعـل جهة للمؤثرية»، فلأن[١] إسـناد التأثير إليه فرع على معقول حقيقته في نفسه، لأنَّا نعلم بالضرورة أنه لا يحكم على شـيء من الحقائق بحكم من الأحكام إلا بعد معقول حقيقتها، فإذا لم يكن الطبع في نفسه معقولًا، فلا وجه لجعله جهة للتأثير كما ذكرناه.

فإذا عرفت هذا فاعلم أن المعتمد في بطلان مذاهب أهل الطبع مسالك.

المسلك الأول: أنَّا نقول لهم: معاشر الإلحاد ورأس أهل الزيغ والعناد، الزائغين عن الصراط المستقيم، المنكرين لآثار المبدع الحكيم، حيث قال: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِىٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ [التين: ٤]، وقـال: ﴿وَٱلشَّمْسُ تَجْرِى لِمُسْتَقَرٍّ لَّهَا ۚ ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ ٱلْعَزِيزِ ٱلْعَلِيمِ ﴿٣٨﴾﴾ [يس: ٣٨].

هـب أنَّا سـلمنا لكم أن القـول بالطبع على نُكِـرِه معقول، أليس قـد زعمتم أن العلويات السـماوية على ما اشتملت عليه من العقول المجردة والنفوس الفلكية؛ مساوية للسفليات الأرضية، والمواد العنصرية في حقيقة الجوهر.

فليـت شـعري ما بالكـم أضفتم هـذه الحـوادث في عالَمنا هذا مـن الحيوانات والأمـور النامية[٢] وسـائر الأصناف والأشـكال إلى المـواد العنصرية واختلاطها وامتزاجها، وما يؤمنكم أن تكون الموجودات السـماوية مضافة إلى قوى في ذاتها، وخصائص في أنفسـها، فعند اجتماع العقول المجـردة والنفوس الفلكية اختلطت

---

(١) (فلئن) في النسخة (ب، ج).   (٢) (النابتة) في النسخة (ج).

في أنفسها وتفاعلت فحصلت هذه الحوادث السماوية، فعلىٰ هذا يكون مسلك الإلحاد علىٰ مساق مذهبهم، فصدور(١) الحوادث في هذا العالَم معلق بالمواد العنصرية، ووجود المواد العنصرية بالنفوس الفلكية، ووجود النفوس الفلكية معلق بالعقول المجردة، فإذا اجتمعت العقول المجردة والنفوس الفلكية تفاعلت في أنفسها، وكان مصدرًا للحوادث السماوية، كما أن المواد العنصرية لما اجتمعت تفاعلت وكان مصدرًا لوجود الحوادث الأرضية، وعلىٰ هذا تكون العقول المجردة والنفوس الفلكية هي الغاية في مصدر الحوادث السماوية والأرضية، وعند هذا ينسد عليهم العلم بواجب الوجود، ولا يكون لهم طريق إلىٰ المبدع الأول، وهذا المسلك يقطع مادتهم ويهدم بدعتهم.

المسلك الثاني: إذا قلتم: إن المؤثر في حصول هذه الحوادث في عالَمنا هذا إنما هي المواد العنصرية بواسطة تأثير التشكلات الفلكية، لكن تأثيرها إنما كان بزعمكم لاختصاصها بطباع في أنفسها، وتميزها بقوىً في ذواتها لمكانها كانت أهلًا لاستعداد القبول من جهة التشكلات الفلكية، وصالحة للتأثير في هذه الحوادث.

فنقول: اختصاص هذه المواد بهذه القوىٰ وتميزها بهذه الطباع **إن كان بقوة أخرىٰ**: لزم افتقار كل قوة إلىٰ قوةٍ، وتسلسل إلىٰ غير غاية، وهذا محال. **وإن كان اختصاصها بتلك القوة حاصلًا بغير قوة**: كان تأثيرها في هذه الحوادث لذاتها(٢) من غير قوة، لأنهما في العقل علىٰ سواء(٣)، وأيضًا فاختصاصها بتلك القوىٰ من بين سائر الأجسام لا بد له من علة، وحينئذ يلزم ما قلناه، وهذا يبطل القول بالخواص والطباع والقوىٰ، فبطل ما قالوه.

المسلك الثالث: إذا كان المؤثر في هذه الحوادث في هذا العالَم إنما هو المواد العنصرية بواسطة تأثير التشكلات الفلكية، فما بال هذه الحوادث افترقت صفاتها

(١) (قصد وراء) في النسخة (ب)، (فصد ورا) في (ج).
(٢) (لذواتها) في النسخة (ج).
(٣) (سوىٰ) في النسخة (ج).

وتباينت أشكالها وهيئاتها[١] حتى كان بعضها إنسانًا، وبعضها فرسًا، وبعضها حيوانًا، وبعضها جمادًا، وبعضها حجرًا، وبعضها شجرًا إلى غير ذلك من اختلاف التراكيب والأشكال مع أنَّا نعلم أن نسبة المواد والتشكلات إلى هذه الحوادث على سواء، وكان يلزم أن تكون بصفة واحدة، فلما علمنا تباينها في الشكل والهيئة[٢] والصورة، استحال تعليق وجودها بما ذكروه، ووجب تعليقها بقادرٍ أحكمها بقدرته، ومدبر أصدرها على وفق إرادته، وترك التعويل على هذا[٣] الهوس الذي لا أصل له، والهذيان الذي لا يُعرّج عليه.

المسلك الرابع: أنَّا نقول: لمن زعم أن للطبيعة تأثيراً من الفلاسفة وغيرهم: أليس أن البدن الإنساني إنما يتولد بزعمكم عن هذه العناصر الأربعة بشرط استعدادها لقبول التأثير من جهة التحريكات الفلكية وحصول الصورة من واهبها، فلا جرم كانت الصورة الإنسانية واقفة على أمورٍ ثلاثةٍ:

أولها: حصول المواد العنصرية.

وثانيها: كمال التحريكات الفلكية.

وثالثها: حصول الصور من واهبها وهو العقل الفعال.

وهذه الأمور الثلاثة كلها حاصلة على الكمال والتمام عند وقوع النطفة في الرحم، فما بالها لم تحصل إنسانًا مميزًا دفعة واحدة في وقت واحد، ولم كان في الحصول على هذا التدريج، وتنقلت بالمهلة في هذه الأطوار لو لا صانع حكيم أتقن مقدارها، وأحكم فعلها، ورتب أطوارها، فسبحان من أحكم نظام هذه الخلقة إحكامًا لا يبلغ كنهه العقول، وصدق في مقاله ردًا على المنكرين حيث يقول: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن سُلَٰلَةٍ مِّن طِينٍ ﴿١٢﴾ ثُمَّ جَعَلْنَٰهُ نُطْفَةً فِى قَرَارٍ مَّكِينٍ ﴿١٣﴾ ثُمَّ خَلَقْنَا ٱلنُّطْفَةَ عَلَقَةً

---

(١) (وهيأتها) في النسخة (ب، ج). (٢) (والهئه) في النسخة (ب، ج).
(٣) (هذى) في النسخة (ب، ج).

فَخَلَقْنَا ٱلْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا ٱلْمُضْغَةَ عِظَٰمًا فَكَسَوْنَا ٱلْعِظَٰمَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَٰهُ خَلْقًا ءَاخَرَ فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ ﴿١٤﴾﴾ [المؤمنون: ١٢- ١٤].

تالله لقد عموا عن[1] مسالك التحقيق، وألجأهم الزلل وسوء النظر إلىٰ كل مضيق فانغمسوا إذ ذاك من زيغ الشبهات في بحر عميق، ﴿وَمَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنَ ٱلسَّمَآءِ فَتَخْطَفُهُ ٱلطَّيْرُ أَوْ تَهْوِى بِهِ ٱلرِّيحُ فِى مَكَانٍ سَحِيقٍ﴾[الحج: ٣١]، فيا لله للفلاسفة ضل سعيها ﴿وَمَا تَنقِمُ مِنَّآ إِلَّآ أَنْ ءَامَنَّا بِـَٔايَٰتِ رَبِّنَا لَمَّا جَآءَتْنَا﴾ [الأعراف: ١٢٦]، وأكذبنا أماني الشبهات حين استهوتنا وقلنا: واثقين بالله ﴿إِنَّ هُدَى ٱللَّهِ هُوَ ٱلْهُدَىٰ﴾ [البقرة: ١٢٠]، ﴿وَمَا لَنَآ أَلَّا نَتَوَكَّلَ عَلَى ٱللَّهِ وَقَدْ هَدَىٰنَا سُبُلَنَا﴾ [إبراهيم: ١٢]، وبلغنا من عرفان جلاله وكنه كماله أملنا، وألبسنا أنوار المعرفة فاتبعناها، وشِمنا[2] بوارق الحق فانتجعناها، فحمدًا لك علىٰ عوارف نعمائك ونوافل حبائك حيث حميتنا عن الاتضاع في أودية الجهالة، وألزمتنا لواء الظفر بعرفانك، وصرفتنا عن الضلالة حتىٰ حسن[3] من البصائر بقائها بواضح البراهين، وعرفتنا حقيقة الحق بسلطان مبين.

المسلك الخامس: أنَّا نقول: لهؤلاء الأعماء، كُمه[4] البصائر، غُلف القلوب والمشاعر، المائلين عن سمت المنهاج، السالكين مسلك الزيغ والاعوجاج، ما منعكم؟ وما الذي صرفكم عن إضافة هذه الآثار وتعليق صدورها بقدرة الفاعل المختار؟ الذي وضح إثباته بالبرهان وضوح النهار، وما حملكم علىٰ العدول به إلىٰ أمور هي علىٰ التحقيق ﴿كَسَرَابٍۭ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ ٱلظَّمْـَٔانُ مَآءً حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَهُۥ لَمْ يَجِدْهُ شَيْـًٔا وَوَجَدَ ٱللَّهَ عِندَهُۥ فَوَفَّىٰهُ حِسَابَهُۥ ۗ وَٱللَّهُ سَرِيعُ ٱلْحِسَابِ﴾ [النور: ٣٩]، ﴿مَثَلُ ٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُوا۟ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَوْلِيَآءَ كَمَثَلِ ٱلْعَنكَبُوتِ ٱتَّخَذَتْ بَيْتًا ۖ وَإِنَّ أَوْهَنَ ٱلْبُيُوتِ لَبَيْتُ ٱلْعَنكَبُوتِ ۖ لَوْ كَانُوا۟ يَعْلَمُونَ﴾ [العنكبوت: ٤١].

---

(١) (علىٰ) في النسخة (ج).
(٢) (وسمنا) في النسخة (ج).
(٣) (حسر) في النسخة (ب، ج).
(٤) (الاغمازكمه) في النسخة (ب، ج).

زعمت الفلا سفة العُمَاه الواقعين لزيغهم في كل مهواة أن الحق ما رتبته كواذب الأوهام، وأن الباطل ما قامت عليه واضحات الأعلام، استحسانًا منهم لتوجيهات ظنونهم، واستنكافًا عن قبول مقالة الحق من مخالفتهم، ﴿وَمَا لَهُم بِهِۦ مِنْ عِلْمٍ ۖ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَمَا تَهْوَى ٱلْأَنفُسُ ۖ وَلَقَدْ جَآءَهُم مِّن رَّبِّهِمُ ٱلْهُدَىٰٓ﴾ [النجم: ٢٣]، فأبوا إلا جماحًا في تيه ضلالهم وانكماشًا في غي زيغهم وانتحالهم، ﴿وَيَوْمَ يُعْرَضُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ عَلَى ٱلنَّارِ أَلَيْسَ هَـٰذَا بِٱلْحَقِّ ۖ قَالُوا۟ بَلَىٰ وَرَبِّنَا ۚ قَالَ فَذُوقُوا۟ ٱلْعَذَابَ بِمَا كُنتُمْ تَكْفُرُونَ ﴿٣٤﴾﴾ [الأحقاف: ٣٤]، فعند ذاك تحققوا الاختبار لمليكهم الجبار، وناداهم ﴿لِّمَنِ ٱلْمُلْكُ ٱلْيَوْمَ ۖ لِلَّهِ ٱلْوَٰحِدِ ٱلْقَهَّارِ﴾ [غافر: ١٦]، ﴿يَوْمَ لَا يَنفَعُ ٱلظَّـٰلِمِينَ مَعْذِرَتُهُمْ ۖ وَلَهُمُ ٱللَّعْنَةُ وَلَهُمْ سُوٓءُ ٱلدَّارِ﴾ [غافر: ٥٢]، فوضح بما ذكرناه بطلان ما زعموه من تأثير الطبيعة وأن ما قالوه رميٌ في العماية، وخبط في كل جهالة، فإن تعليق هذه الحوادث بالفاعل المختار هو الحق الذي لا معدل عنه، والصدق الذي لا محيص لأحد منه كما قررناه.



الفصل الثالث
في إيراد معتصمهم في القول بتأثير الطبيعة وإبطاله

وقد تمسكوا فيما زعموه بشبهٍ خمس:

الشبهة الأولىٰ: قولهم: الطبع عندنا هو أمرٌ معقول يتيسر[١] إثباته علىٰ منكريه، ويمكن أن يجعل جهة التأثير في غيره.

وبيانه: أن الطبع عندنا عبارة عن اجتماع هذه العناصر الأربعة التي هي الأرض والماء والنار والهواء[٢]، فهذه الأمور إذا صارت مجتمعة امتزجت وتفاعلت وحصلت لها التأثيرات من جهة التحركات الفلكية، فحينئذ تحصل هذه الحوادث في هذا العالَم منها من المعادن الجوهرية والنفوس الحيوانية والأشخاص الإنسانية، وغير ذلك من سائر الحوادث الموجودة في العالَم، فهذا هو الذي نعنيه بالطبع، ونريده بالتأثير، فكيف يقال: إن الطبع غير معقول.

والجواب عن هذا التزوير الذي ذكروه من أوجهٍ ثلاثة:

أما أولًا: فقد أسلفنا والحمد لله في بطلان العناصر وتشكل الأفلاك وحركاتها كلامًا فيه مقنع وكفاية فلا نعيده، وأوضحنا فسادها بأدلة نفيسة.

وأما ثانيًا: فإنما يصح ما قلتموه من إضافة هذه الحوادث في عالَمنا هذا إلىٰ هذه المواد العنصرية والتحريكات الفلكية متىٰ أثبتم بالبرهان القاطع استحالة إضافة هذه الأمور إلىٰ فاعل مختار يدبرها، وقادر مبدع يحكمها، فمن حقكم أن تقيموا دلالة علىٰ هذا ليتم ما ذكرتم، فأما إذا جوّزتم صحة إسناد هذه الأمور إلىٰ الفاعل المختار، فحينئذ يبطل ما توهموه من إسناد هذه الأمور إلىٰ ما ذكروه، وما

(١) (ييسر) في النسخة (ب، ج).

(٢) (والهوىٰ) في النسخة (ب، ج).

نراكم في تصحيح هذا الأصل معوّلين إلا علىٰ ظنون كاذبة، وأوهام مستولية غالبة، متمسكين بحبال رثة، ومعتمدين علىٰ أسباب منقطعة.

وأما ثالثًا: فلو كانت هذه الأمور صحيحة بزعمكم لازدادت علىٰ كثرة البحث وطول التأمل قوة وثاقة، كسائر الأمور الصحيحة، وهذه الأمور التي زعمتموها والخرافات التي ادعيتموها ما نراها تزداد علىٰ طول البحث وكثرة التأمل إلا تلاشيًا وفسادًا، وإمحاقًا وتغيرًا ونفادًا.

الشبهة الثانية: قولهم: لو كانت هذه الحوادث معلقة بالفاعل المختار كما قلتم لجاز حصولها من دون هذه الوسائط. فكنّا[1] نجوّز حصول هذه الأشجار من غير ماء ولا أرض ولا هواء[2] ولا حرارة ولا برودة، وكنا نجوّز حصول هذه الحيوانات من غير أجناسها ونجوّز أيضًا حصول هذه الأشخاص الإنسانية من غير ذَكرٍ ولا أنثىٰ، فلما كانت هذه الحوادث واقفة علىٰ وجود هذه الوسائط في وجودها وعدمها، دل علىٰ أنها المؤثرة فيها، وأن حصولها منها إنما هو بالإيجاب الطبيعي واللزوم الضروري كما قلناه[3] فيما مر.

والجواب عن ما قالوه من وجهين:

أما أولًا: فنقول: ليس تخلو هذه الآثار الحاصلة في عالِمنا إما أن يكون وجودها من دون هذه الوسائط ممكنًا أو لا يكون ممكنًا، فإن كان ممكنًا جوّزنا وجودها من دونها، لأنه ممكن، وهو تعالىٰ قادر علىٰ كل الممكنات كما سنوضحه في القادرية بعون الله، وإن لم يكون وجود هذه الحوادث من دون هذه الوسائط ممكنًا فلا معنىٰ حينئذ لقولهم: إنه كان يجوز حصولها من دونها، لأنه غير ممكن والقادر إنما يقدر علىٰ ما كان ممكنًا دون الأمور المستحيلة، فبطل ما توهموه.

---

(١) (قلنا) في النسخة (ج).
(٢) (هوىٰ) في النسخة (ب، ج).
(٣) (قلنا) في النسخة (ج).

وأمـا ثانيًا: فنقول: إنما فعلها باعتبار هذه الشرائط وأوقعها بحسب تقدم هذه الوسائط ليس لأن إيجادها من دونها محال في العقل كما توهم، بل إنما أوجدها هكذا لأمور مصلحية استأثر بعلمها، ودقائق خفيّة استبد بالإحاطة بها، قوامًا لأقوات الخلق وأبدانهم، واصطلاحًا لأديانهم كيفما[1] يشاء ويريد.

الشبهة الثالثة: قالوا: العناصر الأربعة منقسمة إلىٰ ما يكون حارًا يابسًا كالعنصر الناري، وإلىٰ ما يكون باردًا يابسًا كالعنصر الأرضي، وإلىٰ ما يكون حارًا رطبًا كالعنصر الهوائي، وإلىٰ ما يكون باردًا رطبًا كالعنصر المائي، ولما كان البدن الإنساني لا يخلو عن هذه الأمور الأربعة: الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، علمنا أنه مركب منها، ولهذا فإنه لما كان لا ينفك عن وجود الجواهر، علمنا أنه مركب منها.

والجواب: أنّا لا ننكر تركيب البدن الإنساني من هذه الأمور الأربعة وغيرها كالجواهر والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة واللحمية والدميّة، وأن الله تعالىٰ هو الموجد له علىٰ هذه الهيئة[2]، والمدبر لها علىٰ هذه الكيفية، وإنما الذي أنكرناه وقضينا باستحالته بالبراهين العقلية، ودفعناه هو إضافة هذه الخلقة الإنسانية إلىٰ ما زعموه من هذه المواد العنصرية، وكذبوه من تأثيرات التشكلات الفلكية والعناية[3] بخلقه من جهة الأمور السماوية من غير فاعل فعله، ولا مدبر له أحكمه، فهذا هو الذي دفعناه، والشنع الذي كرهناه وأبيناه، وكيف لا ندفعه؟ ولم يشهد بصحته برهان، ولا قام عليه إلا الهوس والهذيان، كما قررنا بطلان مقالتهم من قبل.

الشبهة الرابعة: قولهم: وجدنا هذه الأمور النامية من الأشجار النباتية والنفوس الحيوانية تنمو[4] وتصلح أحوالها إذا حصل لها هواء[5] وأرض وحرارة معتدلة

---

(١) (كيف مَا) في النسخة (ب، ج).

(٢) (الهية) في النسخة (ب، ج).

(٣) (والغاية) في النسخة (ج).

(٤) (تنموا) في النسخة (ب، ج).

(٥) (هوىٰ) في النسخة (ب، ج).

وبـرودة معتدلـة، فلو لا أنهـا مركبة منها وإلا لمـا صلحت عليهـا أحوالها وزادت أجسامها وأصولها.

والجـواب: أنَّا نقول: إنما وجب وقوفها علـىٰ هذه الأمور لأن الله تعالىٰ أجرىٰ العادة بخلقها هكذا[١] بحسـب ما يعلمه من مصالح العباد، وأنه تعالىٰ هو المتولي لفعلها علىٰ هذه الكيفية، وأنه قادر علىٰ إيجادها علىٰ خلاف هذه الصفة، وفي هذا اعترافنا بأنه تعالىٰ فاعل لخلقها، وموجد لذواتها، ومحكم لتقديراتها، فأين هذا عن مقالة الفساد، ومذهب العتو والعناد في الطبيعة[٢] والعنصر والمواد.

الشبهة الخامسة: قالوا المواد العنصرية لا شك في كونها مطيعة للتحريكات الفلكية والأمور السـماوية، والنطفة الإنسـانية فهـي أيضًا متولّدة من جهـة العناصر الأربعة، فـإذا حصلت في الرحم واختلطت وتفاعلت وحصـل لها التأثير من جهة التحريكات الفلكية والتشـكلات السـماوية، وحصلت الصورة الإنسـانية من واهبها وهو العقل الفعال فبعد حصول هذه الأمور تكمل أحوال النطفة، فيحصل التركيب الإنساني.

والجـواب: أنَّا لا ننكر سـماعنا لهذه العبارات والتهويـل بمثل هذه الخرافات، ولكنهـا دعـاوٍ عارية عـن البرهان، والدعـاوىٰ المجردة لا يعجز عـن ذكرها عوام الخليقة، والذي حملهم علىٰ إبداء[٣] مثل هذه التلفيقات وإظهار هذه التهويسات، نفيهم للفاعل المختار، وإبطال تأثيره، فلهذا وقعوا لأجله في زلل عظيم، فلما أبطلوا تأثيـره علقوا هذه الآثار في العالَم بتلك الخيالات، وأضافوها إلىٰ تلك التوهمات، ولهـذا اضطربـوا في كيفية إيجاد الخلقة الإنسـانية علىٰ القول بتأثيـر الطبيعة، فمن قائل يقـول: إنها حاصلة بطبع المنـي وجوهره. وقائل يقول: بطبـع الرحم. وقائل يقـول: بطبعهمـا جميعًا، وآخرون ذهبوا إلىٰ أن رحم المرأة يتشـكل بشـكل خلقة

(١) (هكذىٰ) في النسخة (ب).
(٢) (الطييه) في النسخة (ب، ج).
(٣) (ايدىٰ) في (ب)، (علا بدا) في النسخة (ج).

الآدمي، ويكون كالقالب له، فإذا انصب الماء في الرحم صار متشكلًا بشكله إلىٰ غير ذلك من الأقاويل المضطربة، والآراء المختلفة، والسبب في هذا كله زللهم في نفي الفاعل المختار، فوقعوا فيما وقعوا، فنعوذ بالله من زللٍ مُهلكٍ وخذلان بيّنٍ.

تنبيه:

اعلم أن القائلين: بتأثير الطبيعة فريقان من الناس:

فالفريق الأول: هم الذين نفوا الفاعل المختار واعتقدوا بطلان تأثيره كالفلاسفة وغيرهم من فرق الملاحدة القائلين بتأثير الطباع، فإنهم لما اعتقدوا بطلان الاختيار أضافوا هذه الحوادث إلىٰ أمور موجبة مؤثرة من العقول والأفلاك والمواد العنصرية، وقد مر الكلام عليهم وكشفنا فيه عوارهم، وبيّنا أنه لا بد لهم من الرجوع إلىٰ الاعتراف بتأثير الفاعل المختار علىٰ رغم[1] أنافهم، والحمد لله.

والفريق الثاني: الذين اعترفوا بتأثير الفاعل المختار كالجاحظ[2] والبلخي[3] والنَّظام[4] وغيرهم من علماء المسلمين، فإنهم مع إقرارهم بالفاعل واعترافهم

---

(١) (زعم) في النسخة (ب، ج).

(٢) **الجاحظ:** (١٦٣ - ٢٥٥هـ= ٧٨٠ - ٨٦٩م) عمرو بن بحر بن محبوب الكناني بالولاء، الليثي، أبو عثمان، الشهير بالجاحظ: كبير أئمة الأدب، ورئيس الفرقة الجاحظية من المعتزلة، مولده ووفاته في البصرة، فلج في آخر عمره، وكان مشوه الخلقة، ومات والكتاب علىٰ صدره. قتلته مجلدات من الكتب وقعت عليه، له تصانيف كثيرة، منها: (الحيوان)، و(البيان والتبيين)، و(سحر البيان)، و(البخلاء)، و(المحاسن والأضداد). ينظر في ترجمته: إرشاد الأريب، (٦/ ٥٦ - ٨٠)، والوفيات، (١/ ٣٨٨)، وأمراء البيان، ص٣١١ - ٤٨٧، وآداب اللغة، (٢/ ١٦٧)، ولسان الميزان، (٤/ ٣٥٥)، ومجلة لغة العرب، (٩/ ٢٦)، وتاريخ بغداد، (١٢/ ٢١٢)، وأمالي المرتضىٰ، (١/ ١٣٨)، ودائرة المعارف الإسلامية، (٦/ ٢٣٥)، وتذكرة النوادر، ص١٠٨، والأعلام، للزركلي، (٥/ ٧٤).

(٣) **راجع ترجمة الكعبي ص ٢٩٣.**

(٤) **النظام:** (٠٠٠ - ٢٣١هـ= ٠٠٠ - ٨٤٥م) إبراهيم بن سيّار بن هانئ البصري، أبو إسحاق النظّام: من أئمة المعتزلة، تبحر في علوم الفلسفة واطلع علىٰ أكثر ما كتبه رجالها من طبيعيين وإلهيين، وانفرد بآراء خاصة تابعته فيها فرقة من المعتزلة سميت: «النظامية» نسبة إليه، وبين هذه الفرقة وغيرها مناقشات طويلة، وقد أُلِفت كتب خاصة للرد علىٰ النظام، وفيها تكفير له وتضليل، من كتبه: (الرد علىٰ الثنوية)، (العالم =

بتأثيره ذهبوا إلىٰ أن إضافة هذه الحوادث المتولدة إلىٰ الطباع، ثم اختلفوا: فقال قائلون منهم: أن الله يُحدثها بطبع المحال. وزعم آخرون أن الله تعالىٰ يبني المحل علىٰ صفةٍ لمكانها يوجب الفعل بطبعه. ونحن نوجز الكلام عليهم ها هنا ونذكره في خلق الأعمال بعون الله.

فهذا هو الكلام علىٰ القائلين بتأثير الطبيعة.



= الجزء) . ينظر في ترجمته: تاريخ بغداد، (٦/ ٩٧)، وأمالي المرتضىٰ، (١/ ١٣٢)، واللباب، (٣/ ٢٣٠)، وخطط المقريزي، (١/ ٣٤٦)، و سفينة بحار الأنوار ومدينة الحكم والآثار، عباس بن محمد رضا القمي، طبع في النجف ١٣٥٥ هـ، (٢/ ٥٩٧)، والنجوم الزاهرة، (٢/ ٢٣٤)، طبقات المعتزلة، ص٤٩ وما بعدها، إبراهيم بن سيار النظام والفكر النقدي في الإسلام، محمد عزيز سالم، مؤسسة شباب الجامعة، الأسكندرية، ص٧ - ١٩، والأعلام، للزركلي، (١/ ٤٣).

القول في الرد على القائلين بتأثير النجوم من الصابئة[1] وغيرهم

وقبل الخوض في إبطال ما قالوه نذكر تفصيل مذاهبهم فيما يزعمونه، وقد حكىٰ أصحاب المقالات عنهم مذاهب مختلفة وآراء مضطربة.

فأما العالَم فلهم فيه مذهبان:

أحدهما: أن العالَم في نفسه قديم الهيولىٰ -يعنون أصله- وأن تراكيبه مُحدَثه.

وثانيهما: قول بعضهم أن العالَم مُحدَث وله صانع كمقالة أهل الإسلام.

وأما كيفية تأثيره تعالىٰ في أفعاله، ففيه احتمالان[2]:

---

(١) **الصّابئة**: الصبوة في مقابلة الحنيفية. وفي اللغة: صبأ الرجل: إذا مال وزاغ. فبحكم ميل هؤلاء عن سنن الحق، وزيغهم عن نهج الأنبياء قيل لهم الصابئة. وقد يقال: صبأ الرجل إذا عشق وهوىٰ. والصابئة فرقة تعبد الملائكة ويقرءون الزّبور ويتّجهون نحو القبلة كما في كنز اللغات. وفي جامع الرموز في كتاب النّكاح الصّابئة فرقة من النصارىٰ يعظّمون الكواكب كتعظيم المسلمين الكعبة. وفي الغرر الصّابئة عابدو كوكب لا كتاب لهم. وفي شرحه الدّرر اختلف في تفسير الصّابئة، فعندهما هم عبدة الأوثان لأنّهم يعبدون النجوم. وعند أبي حنيفة ليسوا بعبدة الأوثان وإنّما يعظّمون النّجوم كتعظيم المسلمين الكعبة. وفي فتح القدير: أنهم عند أبي حنيفة قوم يؤمنون بدين نبي ويقرّون بكتاب ويعظمون الكواكب كتعظيم المسلم الكعبة. والصابئة: ينقسمون إلىٰ صابئة حنفاء، وصابئة مشركين وهم الأكثر، وبعض المؤلفين يقسمهم إلىٰ: الصابئة المندائيين: وقد يكون أصل دينهم الحنيفية ولكن مالوا لغيرها. والصابئة الحرانيين: وهم المشركون، ومنهم الفلاسفة، والمشركون منهم يعظمون الكواكب، ولم يبق من الصابئة اليوم إلا المندائيين، وهم في إيران والعراق وأكثرهم بالعراق «يعرفون بصابئة البطائح»، وهم مشركون تأثروا بالحرانيين في عبادة الكواكب وتعظيمها واعتقاد تأثيرها، وعبادة الشياطين والتقرب إليها والتلقي عنها. الملل والنحل، (٢/ ٦٣)، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، (٢/ ١٠٥٧) الفهرست، أبو الفرج محمد بن إسحاق بن محمد الوراق البغدادي المعروف بابن النديم، المحقق: إبراهيم رمضان، الناشر: دار المعرفة بيروت، لبنان، الطبعة: الثانية ١٤١٧ هـ - ١٩٩٧ م، ص ٣٨٢ - ٣٩٢، الاستغاثة في الرد علىٰ البكري، ابن تيمية، تحقيق: د. عبد الله بن دجين السهلي، مكتبة دار المنهاج للنشر والتوزيع، الرياض ط١، ١٤٢٦ هـ، ص٢٧٠.

(٢) (محتملان) في النسخة (ب، ج).

أحدهما: أن يكون مذهبهم أنه تعالىٰ موجب بالذات، فعلىٰ هذا يكون رأيهم في هذا كرأي الفلاسفة.

وثانيهما: أن يكون تعالىٰ فاعلًا بالاختيار، فعلىٰ هذا يكونون مخالفين لهم في هذه المقالة.

فالله اعلم أي ذلك كان، ولم أظفر بتحقيق مقالتهم في ذلك.

وأما مذهبهم في صفاته تعالىٰ: فقد قال بعضهم: أنه تعالىٰ لا يوصف إلا بالأمور السلبية، ولا يوصف بشيء من الصفات الثبوتية لأنه يوهم التشبيه، وقال بعضهم: لا يوصف بشيء من الصفات سلبًا كان أو إيجابًا، وإنما يوصف بأنه حقيقة فقط، ومذهبهم في هذا قريب من التعليمية[1].

واعلم أن الذي اتفقت عليه كلمتهم واجتمعت فيه آراؤهم هو القول بأن هذه الأفلاك السبعة أحياء ناطقة، وأن الله تعالىٰ فوض تدبير العالَم السفلي إليها، وهي المؤثرة في هذه الحوادث في عالَمنا هذا، ويجب علينا عبادتها وهي تعبد الله تعالىٰ، لأن الله تعالىٰ أجلّ من أن يكون معبودًا لنا، ومن الناس من زعم أنهم فرقة من فرق النصارىٰ، والأولىٰ أن يكونوا فرقة علىٰ حيالها، لأن آرائهم في الديانة والأمور الإلهية[2] مخالف لمذهب النصارىٰ، ولهم مقالات ركيكة في أمر المعاد أغفلنا ذكرها لقلة جدواها. فهذا تحقيق مقالتهم.

ونحن نرىٰ أن نقتصر في الرد عليهم علىٰ ما اتفقت كلمتهم فيه، وهو القول بتأثير هذه الكواكب في العالَم السفلي، فأما غير هذه المقالة ف سيأتي الرد عليهم فيها كل شيء في بابه، فنذكر بطلان ما قالوه، ثم نذكر شبههم، فهذان فصلان.



(١) سبق التعريف بهم في ص ١٨٩، وسيأتي الكلام عليهم بالتفصيل في هذا السفر في ص ٤٧١.
(٢) (الالاهية) في النسخة (ب، ج).

الفصل الأول
في بطلان مذهبهم بتأثير الكواكب

والمعتمد فيه مسالك:

المسلك الأول: اعلم أن أصل زيغ الصابئة ومبدأ ضلالهم إنما هو رعاية أحوال النجوم واعتقادهم لاختصاصها بخصائص.

فنقول لهم: إذا زعمتم أنها مؤثرة في هذه الحوادث في عالَمنا هذا، فليس يخلو حالها إما أن تكون مؤثرة بالطبع والإيجاب أو تكون مؤثرة بالإرادة والاختيار، والقسمان باطلان، فبطل القول بكونها مؤثرة.

وإنما قلنا: «يستحيل فيها أن تكون مؤثرة بالطبع والإيجاب»، فلأن هذه الآثار لو كانت حاصلة بطباعها للزم حصولها دفعة واحدة، فكان يلزم في النطفة أن تكون إنسانًا كاملًا في الوقت الواحد من غير تراخٍ، وأن تكون النواة نخلة، وهكذا القول في سائر الناميات، فلما علمنا بطلان هذا، دل علىٰ استحالة تأثيرها بطباعها.

وإنما قلنا: «إنه يستحيل تأثيرها بالإرادة والاختيار»، فلأن تأثيرها لو كان صادرًا عنها بالاختيار لاستحال منها العقل إلا بمماسة، لما اشتركت في كونها أجسامًا فلكية شفافة نورانية، والجسم لا يمكنه أن يفعل فعلًا في غيره إلا بمماسته، لاستحالة الاختراع علىٰ الأجسام، ومعلوم قطعًا أنه ليس الأمر هكذا، فبطل القول بكونها مؤثرة علىٰ سبيل الاختيار، فإذا بطل هذان القسمان استحال كونها مؤثرة في هذا العالَم كما توهموه.

المسلك الثاني في بطلان تأثير هذه الأفلاك:

وحاصله: أنَّا نقول: ليس يخلو حالها في تأثيرها في هذه الحوادث في العالَم إما أن تكون متمانعة في تأثيرها أو متوافقة، أو لا تكون متمانعة ولا متوافقة.

فإن كانت متمانعة في تأثيراتها: استحال حصول شيء من هذه الآثار لأجل تمانعها في أنفسها لأن كل واحد منها يمنع الآخر عن التأثير، فلا يوجد شيء من هذه الحوادث، وهذا محال.

وإن كانت متوافقة في تأثيراتها: لزم أن تكون هذه الآثار مستوية في الحصول علىٰ نسقٍ واحدٍ، وطبيعة واحدةٍ، وفي علمنا باختلاف هذه الآثار دليل علىٰ فساد ما قالوه.

وإن كانت غير متمانعة ولا متوافقة في تأثيراتها: لزم في كل واحدٍ من هذه الأفلاك أن يكون أثره صادرًا علىٰ طبيعة واحدة، وهذا محال.

لا يقال: لِمَ لا يجوز أن تكون هذه الأفلاك مختلفة في الحقائق في أنفسها، فلهذا كانت آثارها مختلفة، ويكون كل فلك منها تختلف آثاره لأجل اختلاف البروج التي اشتمل عليها، فلهذا كانت آثار كل واحد من هذه الأفلاك مختلفة.

لأنَّا نقول: هذا خطأ، فإن هذه الآثار لو كان اختلافها لأجل اختلاف البروج لكانت طبائع البروج مختلفة، ولو اختلفت طبائعها في أنفسها لكان الفلك في نفسه مركبًا لا بسيطًا، وقد تقرر عندهم فساد هذا وبطلانه، فبطل بما ذكرناه إضافة شيء من هذه الحوادث إلىٰ هذه الأفلاك.

المسلك الثالث: مسلك شرعي: وحاصله: أنَّا نعلم ضرورة من دين الأنبياء صلوات الله عليهم إضافة هذه الآثار في عالَمنا هذا إلىٰ الله تعالىٰ، وأنها صادرة عنه، وأنه المتولي لإيجادها وإحداثها، ونعلم أيضًا بالضرورة من دينهم أن هذه الأفلاك والكواكب جارية علىٰ نعت التسخين والتدبير، مستمرة علىٰ منهاج المصلحة مستقيمة علىٰ قانون الحكمة كما قال تعالىٰ: ﴿وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ وَٱلنُّجُومَ مُسَخَّرَٰتٍۭ بِأَمْرِهِۦٓ ۗ أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ ۗ تَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الأعراف: ٥٤]، وهذه المسألة وهي إبطال الوسائط من الأفلاك والنجوم وغير ذلك يمكن تقريره بواسطة دليل الشرع،

لأن صحة أدلة الشرع إنما تتوقف علىٰ الحكمة والعلم بكونه تعالىٰ حكيمًا يمكن الوصول إليه مع تجويزنا لهذه الوسائط، فإذا كانت الأدلة النقلية دالة علىٰ بطلان هذه الوسائط وجب القطع ببطلانها.

فأما قولهم: «إنَّا نعبدها وهي تعبد الله تعالىٰ لأن الله أجلّ من أن يكون معبودًا لنا»، فهذا خطأ من وجهين:

أحدهما: قولهم: «إنها تعبد الله تعالىٰ»، لأن طلب العبادة إنما يكون من جهة من يكون قادرًا عالِمًا حيًا ليصح تكليفه بها، وهذه النجوم ليست حية ولا قادرة ولا عالِمة، وإنما أُحكمت علىٰ هذه الهيئة[1]، وخُلقت علىٰ هذه الكيفية لمصالح العباد في جميع أحوالهم.

وثانيهما: قولهم: «بأنَّا نعبدها»، وهذا أيضًا فاسد، فإنَّا نعلم ضرورة من قصد صاحب الشريعة بطلان توجه العبادة إلىٰ غير الله، وأن شيئًا لا يستحق العبادة من أنواع المخلوقات، وإنما كان مستحقًا لها لاختصاصه بالصفات الإلهية[2] والسمات الربوبية.

فتقرر بما ذكرناه بطلان ما يقوله هؤلاء من إضافة هذه الآثار التي في عالَمنا هذا إلىٰ تأثير هذه الأفلاك والنجوم، ووجب القطع بأن المؤثر فيها هو الله تعالىٰ.



(١) (الهيه) في النسخة (ب، ج).

(٢) (الالاهية) في النسخة (ب، ج).

الفصل الثاني
في ذكر متمسكهم في القول بتأثير هذه الأفلاك

اعلم أن للقائلين بتأثير الأفلاك السماوية أقوالًا مختلفة كما ذكرنا، وآراؤهم فيها مضطربة، فمنهم من قال: بقدم هذه الأفلاك كلها. ومنهم من قال: بحدوثها كلها. وذهب آخرون[١] إلىٰ أنها كلها مُحدَثة إلا فلك زحل[٢]، فإنه من بينها قديم، إلىٰ غير ذلك من الأقاويل المضطربة.

ونحن قبل الاشتغال بذكر ما يتعلقون به في تأثير هذه الأفلاك؛ نذكر وجه دلالتها علىٰ صانعها، وأن لها فاعلًا ومدبرًا أجراها علىٰ هذا الانتظام، وأتقنها علىٰ منهاج الأحكام، وقد أسلفنا والحمد لله قولًا بالغًا في وفق دلالة الأجسام علىٰ أن لها مُحدِثًا وصانعًا، ولكنا نذكر ها هنا ما يختص هذه الأفلاك السماوية من كيفية دلالتها علىٰ مبدع عظيم وصانع متقن حكيم، **وجملتها أدلة أربعة:**

أولها: أن هذه الأفلاك مشتركة في كونها أجسامًا فلكية مضيئة نورانية شفافة، ثم إنها في أنفسها مختلفة الترتيب، فبعضها مختص بجهة الفوقية، وبعضها بجهة الأسفلية، فإن أهل الهيئة من المنجمين متفقون علىٰ أن أقرب الأفلاك إلينا هو فلك القمر، ثم الذي فوقه هو فلك عطارد، والذي فوقه هو فلك الزهرة، والذي فوقه هو فلك الشمس، ثم فلك المريخ، ثم المشتري، ثم زحل، فإذا كان أمرها في الترتيب علىٰ ما ذكرناه.

فنقول: اختصاص[٣] كل واحدٍ بكونه أعلىٰ[٤] وكون غيره أسفل لا بد أن يكون لأمرٍ ومخصص، وليس ذلك إلا الواحد القاهر الذي فطرها، وأحكم قانونها، وقدرها وهو الله تعالىٰ.

---

(١) (ومنهم من قال: بحدوثها كلها. وذهب آخرون) من هنا آخر النسخة (ب).

(٢) من قوله: (إلىٰ أنها كلها مُحدَثة إلا فلك زحل) إلىٰ آخر السفر الأول ناقص في النسخة (ب).

(٣) (احتاص) في النسخة (ج).

(٤) (اعلا) في النسخة (ج).

وثانيها: أن الأجرام الفلكية مع تشابهها في الجسمية، فإن كل واحدٍ من هذه الأفلاك مختص بنوع من الحركة في البطؤ[١] والسرعة لا يكون لغيره من سائرها، وبهذا فإن المحققين من أهل علم الفلك ذكروا أن الفلك الأعظم وهو التاسع مع نهاية اتساعه وعظمه يدور عندهم في كل يوم وليلة دورةً تامة، والفلك الثامن الذي تحته هو أصغر منه مقدارًا[٢] كما زعموه، وهو لا يدور دورة تامة إلا في ستة وثلاثين ألف سنة في قول القدماء منهم، وفي قول المتأخرين منهم: أربعة وعشرين ألف سنة، ثم الفلك السابع الذي تحته يدور دورة تامة في ثلاثين سنة، فاختصاص الفلك الأعظم بهذه السرعة العظيمة مع أنه في نهاية الاتساع، واختصاص الفلك الثامن بهذا البطؤ[٣] العظيم مع تساويهما فيما ذكرنا يدل علىٰ أنه لا بد له من سبب، وليس ذلك إلا بتقدير العزيز العليم.

وثالثها: اختصص هذه الأفلاك في الصغر والكبر بمقدار دون مقدار، فإنهم زعموا أن أضعف كوكب يُرىٰ في عين الناظر هو مثل الأرض ثمان مرات، وقالوا: إن أكبرها ينتهي في العظم إلىٰ أن يكون مثل الأرض مائة وعشرون مرة، ثم زعموا أن مقدار الشمس وكبرها يكون مثل الأرض مائة وأربعة وستين مرة، فاختصاص كل واحدٍ منها بمقدار في الكبر والصغر لا بد وأن يكون لأمرٍ ومخصص، وليس ذلك إلا بتقدير[٤] صانع لها، وقادر أوجدها علىٰ علمه ومقتضىٰ حكمه وهو الله تعالىٰ.

ورابعها: أنَّا نراها في أنفسها مختلفة الألوان، فالقمر مختص في نفسه بهذا النور الممحو، والشمس مختصة بالضياء الباهر، وعطارد مختص بصفرة لونه، والزهرة مختصة بالبياض العظيم، والمريخ مختص بالحمرة من بين سائرها، والمشتري

---

(١) (البط) في النسخة (ج).
(٢) (مقدرا) في النسخة (ج).
(٣) (البط) في النسخة (ج).
(٤) (تقدير) في النسخة (ج).

بالتوقد والدّرّيّة[١]، وزحل يختص بالكمودة[٢]، فاختصاصها بهذه الهيئات والألوان دلالة قاطعة علىٰ فاطر فطرها، وأحكم تقديرها، ودبرها وليس ذلك إلا الله الواحد القهار.

فهذا ما أردنا ذكره من دلالة هذه الأفلاك علىٰ الخصوص علىٰ صانعها ومدبرها، ردًا لمقالة هؤلاء حيث زعموا أنها هي المدبرة لما في عالمنا، وموجدة لما اشتمل عليه من الحوادث، فإذا كانت في أنفسها محتاجة إلىٰ مدبرٍ، فكيف تكون مدبرة لغيرها، ولو صلحت للتدبير لكانت بتدبير أنفسها أولىٰ وأحق.

فإذا عرفت هذا فاعلم أن القائلين بأن هذه الأفلاك السبعة مدبرة لما في هذا العالَم شبه ثلاث.

الشبهة الأولىٰ: قولهم: وجدنا هذه الزروع والثمار وسائر الأمور النامية موقوفة في صلاحها ونموها علىٰ طلوع الشمس وسائر الأفلاك، ونجد ما كان من الأمور النامية محتجبًا عنها فإنه يفسد ويهلك ويتلاشىٰ، فلما عرفنا وقوف صلاح هذه الأمور النباتية علىٰ وجود هذه الأفلاك وطلوعها وجودًا وعدمًا؛ وجب أن تكون هي المؤثرة فيها، وأنها موجودة بفعلها، ولهذا فإن النار إذا[٣] لاقت الماء البارد فإنها تؤثر في تسخينه، وليس ذلك إلا لأن التسخين واقف علىٰ النار وجودًا وعدمًا، فوجب تعليقه به، فهكذا الحال في هذه الآثار، يجب كونها معلقة بهذه الأفلاك لما ذكرناه.

والجواب من وجهين:

أما أولًا: فإن منشأ هذا الزلل ومثار هذا الغلط الذي أوقعكم في ورط هذا التخليط، ونشأت من أجله معظم هذه الأغاليط هو القول بعدم الفاعل المختار الذي هو

---

(١) الدَرِيَّة كالحائل الكثيف يختفي الرامي وراءَها. المعجم الاشتقاقي المؤصل لألفاظ القرآن الكريم، د. محمد حسن حسن جبل، مكتبة الآداب - القاهرة، الطبعة: الأولىٰ، ٢٠١٠ م، (٢/ ٦٤٢).

(٢) الكمد والكمدة: تغير اللون وذهاب صفائه وبقاء أثره. لسان العرب، (٣/ ٣٨٠).

(٣) (اذ) في النسخة (ج).

مصدر كل أمرٍ يكون، ﴿يُرِيدُونَ أَن يُطْفِـُٔواْ نُورَ ٱللَّهِ بِأَفْوَٰهِهِمْ وَيَأْبَى ٱللَّهُ إِلَّآ أَن يُتِمَّ نُورَهُۥ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ [التوبة: ٣٢]، وبحكم ما سبب الإقدام علىٰ مثل هذه الأوهام والإعراض عما وضح نهاره، وشهدت به الأعلام[١] إلىٰ أمرٍ مستنده ظنون وهمية، وعمايات خيالية، هيهات هيهات لقد بعدوا عن مسالك التحقيق وأورطوا نفوسهم في كل مضيق، فماذا عليهم لو أقروا بالفاعل، وأضافوا إلىٰ بالغ قدرته، ولطيف حكمته ما وجدوه من هذه الآثار، ولكن أصروا علىٰ عمايات واطمأنوا إلىٰ خيالات، ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَن يَخْلُقُواْ ذُبَابًا وَلَوِ ٱجْتَمَعُواْ لَهُۥ ۖ وَإِن يَسْلُبْهُمُ ٱلذُّبَابُ شَيْـًٔا لَّا يَسْتَنقِذُوهُ مِنْهُ ۚ ضَعُفَ ٱلطَّالِبُ وَٱلْمَطْلُوبُ ﴿٧٣﴾ مَا قَدَرُواْ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦٓ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَقَوِىٌّ عَزِيزٌ﴾[٢] [الحج: ٧٣، ٧٤].

وأما ثانيًا: فنقول: ليس تعويلكم في إضافة هذه الآثار إلىٰ هذه الأفلاك إلا أنها تزداد وتنمو[٣] بطلوعها، وهذه الزيادة والنمو كما يكون بطلوع هذه الأفلاك، فقد يكونان بحصول هذه المواد العنصرية التي هي الأرض والماء والهواء[٤]، فليس إضافتها إلىٰ الأفلاك بأولىٰ من إضافتها إلىٰ هذه المواد، لأن صلاحها ونموها واقفٌ علىٰ هذه الأمور أجمع، فإن أضافوها إلىٰ هذه الأمور كلها، وزعموا أنها كلها هي المؤثرة في وجود هذه الآثار كان قولًا بتأثير الطبيعة، وقد مر فساده علىٰ قائله.

الشبهة الثانية: قالوا: العناصر الأربعة إذا امتزجت امتزاجًا خاصًا أتم من امتزاج النفوس النباتية فإنه يحصل من ذلك الامتزاج وبسبب ذلك التفاعل النفوس الحيوانية، لأن الامتزاج مهما كان أخص كانت الصور أكمل، وفي هذا كله لا بد من العناية من الأمور السماوية، وحصول التأثير من جهة الأفلاك العلوية، فيحصل الصور منها عند الاستعداد بالامتزاج من هذه العناصر الأربعة كما ذكرناه.

---

(١) (الاغلام) في النسخة (ج).
(٢) (إن الله عليم بما يصنعون) في النسخة (ب، ج).
(٣) (وتنموا) في النسخة (ج).
(٤) (والهوىٰ) في النسخة (ج).

والجواب من وجهين:

أما أولًا: فإن هذا الذي زعمتوه من تعليق النفوس الحيوانية بالعناية من جهة الأمور السماوية والأفلاك العلوية إنما تتم بعد بطلان تأثير الفاعل المختار، فأقيموا دلالة على بطلان تعليقها به، وإسنادها إليه ليتم ما ذكرتموه، وليس في كلماتكم هذه التي حكيناها عنكم ما يدل على فساد تعليقاها به في حقكم أن تقيموا دلالة على ذلك.

وأما ثانيًا: فنقول: أليس قد زعمتم أن هذه النفوس النباتية لا بد من امتزاجها عن هذه العناصر الأربعة، وأنها منفعلة عنها، فلِمَ لا يجوز أن تكون هذه العناصر الأربعة هي المؤثرة في وجود هذه الصور الحيوانية؛ من غير حاجة لها إلى العناية من جهة الأمور السماوية، والأفلاك العلوية ويكون تحصيل صورها عن تفاعلها في أنفسها وامتزاجها، ومتى كان هذا الاحتمال مُجوّزًا في العقول، بطل ما ذكرتموه من إضافتها إلى هذه الأفلاك السماوية كما زعمتم.

الشبهة الثالثة: النفوس الإنسانية يستحيل إضافتها إلى المواد العنصرية، لأن الصور الإنسانية أمور نفيسة شريفة، فلا يمكن إضافتها إلى المواد العنصرية، وإذا استحال إضافتها إلى العناصر فلا بد من إضافتها إلى الأمور السماوية وحصول التأثير من جهة الأفلاك العلوية، وفي هذا ما نريده من حصول التأثير للأفلاك.

والجواب: أنَّا لو سلمنا لكم القول بهذه الخرافات التي زعمتم من المواد العنصرية وامتزاجها وتفاعلها، فبم تنكرون على من يقول: إن الصورة الإنسانية مضافة في وجودها إلى هذه المواد العنصرية من غير حاجة لها إلى تأثير الأفلاك السماوية.

فأما قولهم: إن النفوس الإنسانية تستحيل إضافتها إلىٰ المواد العنصرية لشرفها، فهو خطأ وضلال، لأن التعويل علىٰ الشرف والخسة في المباحث العقلية والأمور الإلهية[1] هوس وهذيان، فلا يلتفت إليه، وللمنجمين خرافات كثيرة، وقد ذكر طرف منها صاحب «المعتمد» فلا حاجة بنا إلىٰ إيرادها، فهذا هو الكلام علىٰ أهل النجوم.



(١) (الاهية) في النسخة (ج).

القول في الرد على
الملاحدة الدهرية

اعلـم أن للدهريـة في كيفية تركيب العالَم وأصله أقـوالًا مضطربة وآراء مختلفة اختلقوها من عند أنفسهم، وافتعلوها علىٰ ما عنّ وسنح من آرائهم، ليس لحقائقها بيان، ولا قام علىٰ صحتها دليل ولا برهان، وقبل الخوض في ذكر فسادها وبطلانها نذكـر أقوالهـم واضطرابها لا يمكن الخوض في بطلان شـيء من المذاهب إلا بعد الإحاطة بحقيقته، وهم فرق أربع.

الفرقـة الأولىٰ: وهـم الأكثر من الدهرية وزعموا أن العالَـم قديم لم يزل وليس لأجناسـه عدد يُعرف؛ ولا نهاية للعالم من جميع جهاته من يمين وشـمال، وخلف وقـدام، والأعالـي والأسـافل، في مسـاحة ولا عـدد، وأنه لـم يزل يتحـرك ويتغير ويستقيم، وأنه لا أول لوجوده، فهذه مقالة هذه الطائفة.

الفرقـة الثانيـة من الدهريـة: يزعمون أن العالَم مركب من خمسـة أشـياء، وهو هكـذا لـم يزل من حـرارة وبرودة، ويبس وبِلّة، وروح سـائحة في جميع الأجسـام تدبرها وتصرفها، وأنها لم تزل مختلطة كما هي عليه الآن، وأنه لا شـيء في العالَم غير هذه الخمسـة، وأفعالها وفعل كل واحد منها يخالف فعل الآخر، وأنه لا شيء من العالَم إلا والروح حاصلة فيه مع هذه الطبائع الأربع إلا أن الروح يكثر في بعض الأشياء ويقل في بعضها، ويظهر ويخفىٰ علىٰ قدر اختلاف الأمزجة، والطبائع.

وزعمـوا أن هـذه الأجسـام لم تزل تتحـرك، وأنه لا أول لحركاتهـا ولا آخر لها أيضًا، وقالوا أيضًا: أن الأجسـام إنما تتغير في صورها وهيئاتها وأشـكالها علىٰ قدر امتزاج بعضها ببعض.

الفرقة الثالثة: زعمت أن العالَم مركب من طبائع أربع لا غير، وأن العالَم لم يزل هكذا، وأنه لا خامس روحًا ولا غيره، وزعم هؤلاء أن هذه الأربع بسيطة غير مركبة في أنفسها، وربما يقولون: إنها مفردة في الوهم والوصف دون الحقيقة والصورة.

الفرقة الرابعة: قالوا: العالَم مركب من خمسة أشياء من طبائع أربع، ولم يزل معها شيء خامس هو خلافها، وهو مختار للفعل والطبائع في أنفسها غير مختارة للفعل، وإنما يجري علىٰ وفق طباعها في وفق حالاتها، فما كان منها حارًا فشأنه التسخين، وما كان منها باردًا فشأنه التبريد، وهكذا القول في اليبوسة والرطوبة من شأنها الترطيب والتيبس.

وزعموا أن الخامس هو الفضاء، وهو مكان الأشياء وهو المدبر لها، وأن الفضاء ليس بجسم إلىٰ غير ذلك من الخرافات الباردة والهذيانات[1] الجامدة.

فهم علىٰ هذه الفرق الأربع وأكثر، ولكنا أغفانا ذكرهم تنزيهًا لكتابنا عن مثل هذه الركاكات.

واعلم أن جميع فرق الدهرية متفقون علىٰ إنكار الحشر والنشر وأحوال القيامة، وأنه لا ثواب ولا عقاب، وعلىٰ رد ما أتت به الرسل صلوات الله عليهم في شأن الأمور الأخروية، والتصديق بالنار والجنة.

فإذا عرفت هذا فنحن نبدأ أولًا: بفساد هذه الأقوال وإبطالها، ثم نذكر ثانيًا: ما يحتجون به علىٰ إثباتها، فهذان فصلان.



(١) (والهذايانات) في النسخة (ج).

الفصل الأول
في بطلان هذه الأقوال وإفسادها

وقد اتضح سقوط ما قالوه في كيفية تركيب العالَم وقدمه بمسالك [ثلاثة][١]:

المسلك الأول: أنَّا نقول لهم: أن جميع ما ذكرتموه ها هنا من هذه الأقاويل الركيكة في كيفية تركيب العالَم من هذه الطبائع الأربع علىٰ الاختلاف الذي زعموه إنما هو مبني علىٰ أن العالَم في نفسه قديم لا أول لوجوده، وأنه لم يسبقه عدم، وأنه لا صانع له، ولا محدِث، فلهذا اضطررتم إلىٰ القول بهذه الأقاويل المحرفة، والآراء المضطربة، وقد قدمنا في بيان حدوث العالَم وإثبات الصانع كلامًا شافيًا، وبيانًا وافيًا فلا فائدة في تكريره.

فإذا تقرر ما حققناه من حدوث الأجسام وإثبات الصانع المختار، وجب تعليق هذه الأمور الخمسة التي زعموا تركيب العالَم منها بقدرته وإيجاده، وبطل ما[٢] توهموه وفسد ما قالوه.

المسلك الثاني: أنَّا نطالبهم بصحة ما زعموه من هذه الدعوىٰ ونقول لهم ما برهانكم علىٰ زعمكم أن العالَم مركب من هذه الطبائع الأربع؟ فلم تزيدوا فيما ذكرتم علىٰ مجرد الدعوىٰ من غير إقامة دلالة توضح ما ذكرناه أنهم لم يوردوا في تقرير ما زعموه إلا أنهم قالوا: وجدنا العالَم مركبًا من هذه الطبائع الأربعة وهذا يفهمك علىٰ أنهم لم يعوّلوا فيما قالوه إلا علىٰ مجرد الوجود والاقتصار علىٰ الدعاوىٰ المجردة هو شأن العجزة، ودأب من قعدت بهم البلادة عن الوصول إلىٰ المعارف الحقيقية والبراهين اليقينية كما يفعله هؤلاء الملاحدة حيث قعدوا

---

(١) -(ثلاثة) في النسخة (ج). (٢) (ما) مطموسة في النسخة (ج).

في حضيض الحسابات الوهمية واطمانوا إلىٰ الخيالات الظنية، وكذا يفعل الله بمن أضله بخذلانه؛ وأعمىٰ بصيرته عن نوره وبرهانه.

المسلك الثالث: أنَّا نعارضهم ونقول لهم: أليس قد زعمتم أن العالَم مركب من هذه الطبائع الأربعة الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، فبم تنكرون علىٰ من يقول: لا، بل العالَم مركب من أمور أربعة غير هذه، وهي الشدة والرخاوة والثقل والخفة، أو يقول: لا، بل هو مركب من أربعة غير هذه وهي الرقة واللطافة والخشونة واللين إلىٰ غير ذلك من الأمور الفاسدة والهذيانات[١] الركيكة، ولا يمكنهم أن يقولوا: إن ما[٢] ذكرتموه من هذه المعارضة راجع إلىٰ ما ذكرناه من الطبائع الأربعة، فلا يكون معارضًا لما قلناه.

لأنَّا نقول: هذا خطأ؛ بل ما قلتموه من هذه الطبائع الأربعة راجع إلىٰ ما قلناه، فليس أحدهما بأن يجعل أصلًا، والثاني راجع إليه بأولىٰ من عكسه، وهذا يؤذن ببطلانه وفساده.

ثم يقال لهم: إن كان تعويلكم[٣] في ما[٤] ذكرتموه من هذه الأوهام الكاذبة ليس إلا علىٰ مجرد الوجود لا غير، فما تقولون لو وجدنا شيخًا هرمًا واقفًا في محراب مسجد، هل يجب أن يكون كذلك مما لم يزل؟ أو لا يجب؟ فإن قالوا: يجب كونه كذلك في الأزل كابروا وجحدوا ما يعلمون خلافه بالضرورة. وإن قالوا: لا يجب أن يكون علىٰ هذه الصفة في الأزل، أبطلوا استدلالهم.

وقلنا لهم: فما[٥] يؤمنكم أن يكون العالَم قبل مشاهدتكم له علىٰ خلاف هذه الصفة بأن يكون مفرد غير مركب مما زعمتوه، فلا يمكنكم القطع بكونه مركبًا من هذه الطباع الأربعة.

فظهر بمجموع ما ذكرناه بطلان ما يزعمه هؤلاء الملاحدة بعون الله تعالىٰ.

---

(١) (والهذايانات) في النسخة (ج).
(٢) (يقولوا: انما) في النسخة (ج).
(٣) (تعويكم) في النسخة (ج).
(٤) (فيما) في النسخة (ج).
(٥) (فيما) في النسخة (ج).

الفصل الثاني
في ذكر ما يتمسكون به في إثبات هذه الخيالات والتعلق بهذه الأباطيل

ولو لا أنه لا بد من إفحامهم بضروب الإلزامات وإبطال ما في أيديهم من هذه المتمسكات جريًا علىٰ ما عليه علماء الدين، وأفاضل الأئمة الراسخين، لما أوردنا في كتابنا هذا شيئًا من هذه التوهمات المسودة لوجههم، المؤذنة بضعف أنظارهم وركة أمورهم، وقد زعموا التمسك بشبه ضعيفة وأمور سخيفة.

الشبهة الأولىٰ: قولهم: وجدنا العالَم لا يخلو من هذه الطباع الأربعة، وهذا يدل علىٰ أنه مركب منها، لأنه لو لم يكن مركبًا منها لجاز خلوه عنها، ثم لما علمنا أن الإنسان يفهم الأمور ويعلمها ويدركها، ويميز بين حقائقها، ويتألم ويلتذ، فلا بد فيه من شيء خامس هو المصحح لهذه الأمور كلها، وليس ذلك إلا الروح الذي لا يمكن شيء من هذه الأمور إلا بوجوده وحصوله، فلهذا قلنا: إن كل شيء لا يخلو من هذه الأشياء الخمسة.

والجواب عما أوردوه من أوجه ثلاثة:

أما أولًا: فنقول: يا جُهال البرية، وبقية الملحدة الشقية، ولِمَ زعمتم أن العالَم مركب من هذه الطباع الأربعة؟ وهلا قصرتم عن هذا العدد وقلتم: إن العالَم مركب من أمرين: الهيولىٰ والصورة كما زعمه إخوانكم من الفلاسفة؛ أو زدتم[1] علىٰ هذا العدد وقلتم: بأن العالَم مركب أيضًا من أربعة ثابتة هي العناصر الأربعة، فتكون مضمومة إلىٰ ما زعمتموه فتصير ثمانية، فلِمَ زعمتم أنه مركب من هذا العدد دون هذا العدد أو غيره من سائر الأعداد.

---

(١) (اوردتم) في النسخة (ج).

ثم يقال: كما وجدتم أن العالَم لا يخلو عن الحرارة والبرودة، والرطوبة واليبوسة، فلهذا قضيتم بكونه مركبًا منها، فهو أيضًا لا يخلو عن الحيوانية والجمادية والأرضية والترابية، فقولوا: بأنه مركب منها.

وأما ثانيًا: فلِمَ قلتم: بأنه لا بد له من خامس، وهلا جاز أن تكون عند اختلاطها وتفاعلها وامتزاجها يحصل عنها هذه الآثار، فلا تحتاج إلىٰ هذا الخامس وهو الروح، ومتىٰ جوّزتم هذا لم يمكنكم القطع بحضور الروح لما ذكرناه.

وأما ثالثًا[1]: فنقول: هلا جاز أن يكون هذا الخامس الذي زعمتم أنه لا بد من حصوله فاعلًا مختارًا مدبرًا لهذه الطبائع الأربع وهو المتولي لتحريكها وتدبيرها، ومتىٰ جوّزتم هذا أمكنكم الوصول بالأدلة إلىٰ كونه مخالفًا لهذه الطباع قديمًا حكيمًا مختارًا باعثًا للرسل مصدقًا لهم، ثم يفهمون من الرسل ما جاءوا به من أمر الشريعة ومعرفة أحكام الآخرة وأحوال الجنة والنار، فارفضوا هذا العناد، وانفضوا عن وجوهكم الإلحاد، ودعوا هذه الأباطيل والتعلق بهذه التماثيل.

الشبهة الثانية: قالوا: وجدنا أجسام العالَم قابلة للحر والبرد والرطوبة واليبس، وإذا كان الأمر فيه هكذا فلا بد من أن يكون مركبًا من هذه الطباع الأربعة ليكون قابلًا لها، لأن الشيء إنما يقبل ما كان مشاكلًا له، فلهذا قلنا: بأنه يجب أن يكون كذلك في الأزل.

والجواب عما قالوه من وجهين:

أما أولًا: فإذا كان العالَم مركبًا من هذه الطباع كما زعمتم فهو مستغنٍ عن قبول مثلها، فلا حاجة به إلىٰ وجود أمورٍ أخر.

وأما ثانيًا: فنقول: إن استدلالكم علىٰ كون العالَم مركبًا من الطباع الأربعة بما ذكرتم من قبوله لهذه الطباع الأربعة ينقض أن يكون مركبًا منها.

---

(١) (ثان) في النسخة (ج).

بيانــه: أنَّا نقـول لهم: بم تنكرون علىٰ مـن يقول: إن العالَم إنمـا كان قابلًا لهذه الطبـاع الأربعة لما كان مختصًـا بالمواد العنصرية التي هـي الأرض والماء والنار والهـواء[١]، لا لأنه مختص بما ذكرتم من الطبـاع الأربعة وإذا كان هذا محتملًا في العقول بطل ما قالوه من قبوله لها علىٰ كونه مركبًا منها كما زعموه.

ثم نقول: الشـيء كما يقبل مثله، فهو يقبل مـا يخالفه، وإنما يمتنع منه ما يضاده ويناقضـه، وإذا كان الأمـر هكذا لم يلزم في كل ما يقبل شـيئًا أن يكون فيه مثله، فلا يلزم إذا كان العالَم قابلًا لهذه الطباع الأربعة أن يكون مركبًا منها.

الشـبهة الثالثة: قالوا: لو كان الإنســان من طبيعة واحدة لما اعتل أبدًا، ولو اعتل لما أبرأه إلا شـيء واحـد، فلما علمنا أنه يعتل بضروب مـن العلل الكثيرة، ويتغير ضروبًا من التغيرات، وعرفنا أيضًا أنه لا يبرئه من الأدوية إلا أمور مركبة، عرفنا أنه مركب من هذه الطباع الأربعة.

والجواب:

أما قولهم: «إن الإنسان لو كان من طبيعة واحدة لما تغير».

فإنَّا نقول لهم: وما يؤمنكم أن يكون من طبيعة واحدة إلا أنها تغيرت في نفسـها، وخرجت عن حدها، فلهذا حصلت العلل بسبب تغيرها، وإن كانت طبيعة واحدة.

وأما قولهم: «إنه لا يبرئه إلا أدوية كثيرة مركبة، فلهذا كان مركبًا».

فإنَّـا نقـول: أليس الإنسـان قد يعتل بأكثر مـن أربع علل، ويبرئـه أكثر من أربعة أدوية، فقولوا: بأن الطباع أكثر من أربعة، وأنتم لا تقولون بهذا، ففسد ما قالوه.

الشبهة الرابعة: قالوا: الذي يدل علىٰ أن الإنسان مركب من هذه الطباع الأربعة؛ هو أنكم لم تجدوا جسمًا إلا مركبًا من طول وعرض وعمق، فهكذا لا يوجد جسم

---

(١) (والهوىٰ) في النسخة (ج).

إلا مركبًا من حرارة ورطوبة ويبوسة وبرودة، ثم لما كانت هذه الأجسام لا بد لها من محرك، ولا يتحرك إلا بأمرٍ داخلٍ فيها، ومدبر لها، وليس ذلك إلا الروح، فلهذا قلنا: إنه لا بد من هذه الأمور الخمسة التي ذكرناها.

والجواب عما ذكروه: أن مبنىٰ هذه الشبهة إنما هو تعويل علىٰ مجرد الوجود، وقد بيّنا أنه غيٌّ وبلادة كما حققناه أولًا، فأما قياسهم علىٰ الطول والعرض والعمق فهو زيغٌ واضح، وزلل بيّن، فإن الطول والعرض والعمق أصل في معقول حقيقة الجسم وبيان معناه، وليس كذلك الحرارة والبرودة، فإنه يمكننا أن نعقل حقيقة الجسم وإن لم يخطر ببالنا كونه حارًا أو باردًا، فظهر الفرق بينهما.

وأما إثباتهم شيئًا خامسًا وهو الروح بقولهم: إنه لا بد لهذه الطبائع من محرك ومدبر فهو باطل لأمور ثلاثة:

أما أولًا: فنقول: لِمَ لا يجوز أن يكون لما اجتمعت وتفاعلت كانت هي المؤثرة في تحريك نفسها لأجل تفاعلها.

وأما ثانيًا: فلِمَ لا يجوز أن يكون المحرك لها هو ما يقوله أخدان السوء إخوانكم الفلاسفة: إما العقول المجردة السماوية وإما النفوس الفلكية.

وأما ثالثًا: فلِمَ لا يجوز أن يكون المحرك لها والمدبر هو ما يقوله: أهل الإسلام هو الفاعل المختار وهو الله تعالىٰ، وإذا كانت هذه الاحتمالات ممكنة بطل قولكم من أنه لا بد من إثبات أمرٍ خامس هو الروح كما زعموه.

الشبهة الخامسة: قولهم: لو كان صانع هذا العالَم حكميًا لما وقع فيه ضروب المفاسد كالموت والغرق والحرق والصواعق والحيوانات القاتلة والهوام إلىٰ غير ذلك من أنواع المصائب والآفات، فلما كانت واقعة في العالَم دل علىٰ أن فاعله غير حكيم، كما تزعمونه وأنه لا يحتاج إلىٰ فاعل لقدمه.

والجواب: أنَّا قد فرغنا والحمد لله من بيان حدوث العالَم، وأن له فاعلًا مدبرًا، وأقمنا البرهان القاطع علىٰ ذلك، وسنوضح الكلام في حكمته، وأنه لا يفعل شيئًا من القبائح عند الكلام في أفعاله تعالىٰ مع أن ما ذكرتموه لا ينافي الحكمة، فإن الحكيم قد يفعل أفعالًا لضروب من المصالح والحِكَم، فالله تعالىٰ إذا خلق الإنسان وكلفه بأنواع من التكاليف، فلا بد من الامتحان بضروب من الآلام والمصائب ليعظم ثوابه، بزيادة الصبر والشكر علىٰ البلاء كما قال في كتابه الكريم: ﴿وَلِيُمَحِّصَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَيَمْحَقَ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ [آل عمران: ١٤١].

فيا حسرة علىٰ الملاحدة ما يتضح لهم برهان حقيقته إلا أغفلوه، ولا ينكشف لهم منار صدق إلا أعرضوا عنه وأبطلوه، فيا عجبًا لهم! كيف ضلوا؟ ومن أين أتوا فيما زعموه؟ وكيف زلوا؟ ﴿أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ ۚ إِنْ هُمْ إِلَّا كَٱلْأَنْعَٰمِ ۖ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾(١) [الفرقان: ٤٤].



---

(١) ﴿هُمْ أَضَلُّ ۚ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْغَٰفِلُونَ﴾ في النسخة (ب، ج).

القول في الرد على
الملاحدة الباطنية[(١)]

اعلم أن سائر الملل الكفرية والمذاهب في الإلحاد الرديئة[(٢)] قد أبادهم الله تعالىٰ وقلع جرثومتهم، وعفىٰ آثارهم، وأظهر الدين، وقوىٰ رسم الإسلام، وأعزه علىٰ[(٣)] ممر الدهور، وتكرر الأعوام، فلا يكاد يوجد في زماننا هذا أحد من المعطلة[(٤)] والدهرية والزنادقة والثنوية وسائر الملل المخالفة للإسلام إلا نادرًا علىٰ القلة، وإنما الذي عظمت بهم المحنة وتراكمت بوجودهم البلوىٰ هو هؤلاء الباطنية، فإنهم خلق كثير في نواحي اليمن وأقطاره، مجتهدون في نصب هذه الدعوة الملعونة والدعاء إليها، ومعتمدون علىٰ إحياء ما مات منها، يستدرجون الأغمار بلطيف

---

(١) يقول الفخر الرازي: اعلم أن الفساد اللازم من هؤلاء علىٰ الدين الحنيفي أكثر من الفساد اللازم عليه من جميع الكفار وهم عدة فرق ومقصودهم علىٰ الإطلاق إبطال الشريعة بأسرها ونفي الصانع ولا يؤمنون بشيء من الملل ولا يعترفون بالقيمة إلا أنهم لا يتظاهرون بهذه الأشياء إلا بالآخرة. وأشهر ألقابهم: الباطنية، وإنما لزمهم هذا اللقب لحكمهم بأن لكل ظاهر باطنا، ولكل تنزيل تأويلاً. ولهم ألقاب كثيرة سوىٰ هذه علىٰ لسان قوم قوم: فبالعراق يسمون: الباطنية، والقرامطة، والمزدكية. وبخراسان: التعليمية، والملحدة. وهم يقولون نحن الإسماعيلية لأنا تميزنا عن فرق الشيعة بهذا الاسم، وهذا الشخص، ثم إن الباطنية القديمة قد خلطوا كلامهم ببعض كلام الفلاسفة، وصنفوا كتبهم. اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، الفخر الرازي، تحقيق: علي سامي النشار، دار الكتب العلمية، بيروت، ٧٦. الملل والنحل، (١/ ١٩٢)، الفرق بين الفرق، البغدادي، ص٢٦٥، فضائح الباطنية، الغزالي، من ص١١، تاريخ الإسلام، الذهبي، (٦/ ٤٧٠).

(٢) (الرديه) في النسخة (ج).   (٣) (عل) في النسخة (ج).

(٤) أول من عرف أنه أظهر في الإسلام التعطل، وادَّعىٰ أن النصوص مجاز: الجعد بن درهم. ولجهم بن صفوان بدعتان: نفي الصفات والأسماء، والغلو في القدر والإرجاء، ومن مقالات المعطلة المبتدعة، كقولهم: ليس بمتحيز ولا جسم ولا جوهر، ولا هو في جهة ولا مكان. ومن عبارات المعطلة في نفي العلو والاستواء: أنه لا داخل العالم ولا خارجه، وأنه ليس فوق العرش ولا علىٰ العرش. معجم البدع، رائد بن صبري بن أبي علفة، دار العاصمة لِلنَّشْرِ وَالتَّوزيع، الطبعة: الأولىٰ، ١٤١٧ هـ - ١٩٩٦ م، ص٤٠٥.

حيلهم، ويستميلون الضعفاء بدقيق مكرهم وخديعتهم، فالله لهم فيما زعموه بالمرصاد، وفيما دسوا في الدين من الكفر والإلحاد.

واعلم أن هذه الفرقة علىٰ ركة أحوالهم لا يرجعون في الحقيقة إلىٰ عقيدة معروفةٍ ولا يستندون إلىٰ ديانة موصوفة كسائر الأديان المخالفة لملة الإسلام، وإنما غرضهم الأكبر ومقصدهم الأعظم بما يظهرونه من شعار الإسلام، والإقرار بقواعد الدين هو الخديعة للبُله، وتغرير الضعفاء، وتأنيس العوام حتىٰ إذا أنسوا بهم واطمانوا إلىٰ مقالتهم أخذوا في إبطال قواعد الدين وهدم منار الإسلام، وحل عُراه عروةً عروة.

ومصداق ما قلناه: إنهم لا يتمسكون في الخدع والتغرير بطريقة واحدة، بل يميلون مع كل ريح، فيأتون لكل أحدٍ بما يلائم(١) طبعه ويوافق هواه من أهل الإسلام وغيرهم، ولا يألون جهدًا في استدراج كل أحدٍ عن دينه واستمالته إلىٰ واحدٍ من الأديان المخالفة لملة الإسلام كالثنوية والمجوس(٢) والفلاسفة والصابئة وغيرهم من الملل الكفرية، فتارةً يقولون: إن لهذا العالَم صانعين هما خالقان له، مدبران، وربّان للعباد، وأحدهما أعلىٰ رتبة من الآخر، وهما مع ذلك مخلوقان، وأحدهما خُلق قبل الآخر، ويسمىٰ أحدهما السابق، والآخر التالي، وكل هذا الذي ذكروه إنما هو استمداد من كلام الفلاسفة، وتلبسًا بمقالاتهم(٣)، لكي يمكنهم استدراجهم واستمالتهم إلىٰ مذاهبهم حيث قالوا: بالعقل والفلك، وتأثير أحدهما في الآخر، وأن أحدهما أشرف من الآخر، ويقولون بتأثير المواد العنصرية وبالهيولىٰ والصورة، وكل هذا قواعد للفلاسفة قد حكيناها عنهم فيما مر.

---

(١) (أحدٍ بملائم) في النسخة (ج).

(٢) **المجوس**: أثبتوا أصلين كما ذكرنا، إلا أن المجوس الأصلية زعموا أن الأصلين لا يجوز أن يكونا قديمين أزليين، بل النور أزلي، والظلمة محدثة. ثم لهم اختلاف في سبب حدوثها: أمن النور حدثت؟ والنور لا يحدث شرا جزئيا، فكيف يحدث أصل الشر؟ أم من شيء آخر؟ ولا شيء يشرك النور في الإحداث والقدم؟ وبهذا يظهر خبط المجوس. الملل والنحل، الشهرستاني، (٢/ ٣٨)، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، (٢/ ١٤٧٩).

(٣) (بمقالتهم) في النسخة (ج).

وتارة يقولون: إن الألهة ثلاثة ليستدعوا بذلك فرق النصارىٰ لقولهم: بالأقانيم الثلاثة، وربما يقولون: إن السابق فكّر؛ وكره رديئة(١) فكره زهوٍ وعجبٍ بنفسه، فتولد عن هذه الفكرة هذا التالي إيناسًا لعوام الثنوية، والمجوس حيث قالوا: يزدان وأهرمن، وأن أهرمن تولد من فكره يزدان الرديئة(٢) واستدراج لهم، وتارة يظهرون التظلم لأهل البيت والدعاء إلىٰ محبيهم، والنقم بثأرهم استمالةً لأكثر الخلق لما جُبلوا علىٰ محبتهم. وربما يظهرون الزهد والتقشف والعبادة، وأنواع الوصائف ليستدرجوا بذلك أكثر عوام المسلمين إلىٰ مذاهبهم الرديئة(٣).

فحصل من مجموع ما ذكرناه ها هنا أنه لا غرض لهم فيما يظهرونه، ويدعون إليه إلا استدعاء كل أحدٍ إلىٰ مذهبهم، واستدراجهم عما هم عليه إلىٰ التعطيل الصرف، والانسلال عن الدين.

وإذ قد عرفت ما قلناه ها هنا فاعلم أن الذي نتعرض لذكره الآن هو بيان فرقهم وألقابهم، وبيان حيلهم وكيفية تدريجها، ثم نذكر طرفًا من حكاية مذاهبهم فيما يتعلق بأمور الديانة وسبب نصب هذه الدعوة، ثم نذكر الرد عليهم، ونفسد مقالتهم، وليس غرضهم بهذه الدعوة إلا هدم منار الملة، وإبطال قواعد الشريعة، وطمس معالم الديانة، وتكذيب الرسل صلوات الله عليهم في أمر المعاد، وتقرير أحكام الآخرة وإقامة سوق الإلحاد، وتقوية أساسه، ويأبىٰ(٤) الله إلا ما أراد من كسر أنف الضلال والإلحاد، فلا جرم رتبنا الكلام في الرد عليهم علىٰ فصول خمسة هي وافية بالمقصود مما نريد ذكره من خزيهم وضلالهم، إن شاء الله تعالىٰ.



---

(١) (رديه) في النسخة (ج).
(٢) (الرديه) في النسخة (ج).
(٣) (الرديه) في النسخة (ج).
(٤) (وابا) في النسخة (ج).

الفصل الأول
في ذكر فرقهم وألقابهم

وهم لعنهم الله وأبادهم منقسمون إلىٰ فرق عشر، ولكل واحدٍ من هذه الفرق العشر لقب قد اختص به، وتداولته الألسنة علىٰ اختلاف الأعصار والأزمنة.

الفرقة الأولىٰ: هم الباطنية: وهذا هو الأغلب عليهم في زماننا إطلاقه والأشهر وسبب تلقيبهم بهذا الاسم هو أنهم لما زعموا أن لكل ظاهرٍ باطنًا، وأن لظواهر القرآن والسُنَّة بواطن خفية، وأسرار كامنة تجري من الظواهر مجرىٰ اللب من القشر، وأنها رموز وكنايات إلىٰ أسرار وخفايا لا يطلع عليها إلا الخواص، وأن من تقاعد عقله عن الغوص علىٰ هذه الخفايا والأسرار، وقنع بهذه الظواهر متسارعًا إلىٰ الاغترار بها؛ كان مقهورًا بالآصار والأثقال لتحمل التكاليف الشرعية واللوازم الدينية وأن من ارتقىٰ إلىٰ علم الباطن انحطت عنه التكاليف واستراح من أثقاله، وخلص عن أعبائه، وهو[1] المراد بقوله: ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَٱلْأَغْلَٰلَ ٱلَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْۚ﴾ [الأعراف: ١٥٧]، فهذا هو السبب في تلقيب هؤلاء بالباطنية.

الفرقة الثانية: القرامطة[2]: وهو نسبة لهم إلىٰ رئيس يقال له: حمدان قرمط وكان

---

(١) (وهم) في النسخة (ج).

(٢) **القرامطة**: وهم يقولون: إن الله نور علوي لا تشبهه الأنوار، ولا يمازجه الظلام، وإنه تولَّد من النور العلوي: النور الشعشعاني. فكان منهم الأنبياء والأئمة، فهم بخلاف طبائع الناس، وهم يعلمون الغيب، ويقدرون علىٰ كل شيء، ولا يعجزهم شيء، ويقهرون ولا يُقهرون، ويعلمون ولا يعلَّمون، ولهم علامات معجزات، وأمارات، ومقدمات، قبل مجيئهم وظهورهم وبعد ظهورهم يُعرفون بها، وهم مباينون لسائر الناس في صورهم وطباعهم، وأخلاقهم، وأعمالهم. وزعموا أنه تولَّد من النور الشعشعاني: نور ظلامي، وهو النور الذي تراه في الشمس، والقمر، والكواكب، والنار، والجواهر الذي يخالطه الظلام، وتجوز عليه الآفات والنقصان، وتحل عليه الآلام والأوصاب، ويجوز عليه السهو والغفلات والنسيان، والسيئات والشهوات والمنكرات. وأن الخلق كلَّه تولّد من القديم الباري، وهو النور العلوي الذي لم يزل، ولا يزال، ولا يزول، سبق الحوادث، وأبدع الخلق من غير شيء كان قبله، قدره نافذ، وعلمه سابق .وأنه حيٌ بلا حياة. وقادر =

أحد دعاتهم في الابتداء إلىٰ هذه الضلالة، فاستجاب له أقوام، فسموا قرامطة، وقرمطية، والسبب في هذا أن الرجل المسمىٰ حمدان قرمط كان سواديًا من الكوفة، مائلًا إلىٰ الزهد والعبادة، فصادفه أحد دعاة الباطنية وهو متوجه إلىٰ قريته، فأتاه من طريق الزهد والعبادة، وخدعه بفنون الخدائع، وبث إليه أسراره حتىٰ استماله واستغواه بالحيل، واستدرجه بالتمويه، ثم اندفع في تعليمه أنواع جهله، وفنون خدعة ومكره، واستجاب له في جميع ما دعاه ولبّىٰ صوته ونداه، ثم انتهض اللعين للدعوة، وصار أصلًا من أصولهم، وداعٍ من داعتهم إلىٰ هذه البدعة، فلهذا سموا هؤلاء بالقرامطة.

الفرقة الثالثة: الخُرَميّة(١): و«خرم» هذا اسم فارسي معرب، وهو يفيد بوضعه الشيء المستطاب المشتهي الذي يرتاح به ويلتذ إليه، ويهتز الإنسان لرؤيته، وينهم بمشاهدته، وسبب تلقيبهم بهذا الاسم أنه نسبة لهم إلىٰ حاصل مذهبهم،

= لا بقدرة. وزعموا أن كل ما يذكر الله عَزَّوَجَلَّ في كتابه من جنة ونار، وحساب وميزان وعذاب ونعيم، فإنما هو في الحياة الدنيا فقط؛ من الأبدان الصحيحة، والطعوم اللذيذة، والروائح الطيبة، التي تنعم فيها النفوس، والعذاب هو الأمراض، والفقر، والآلام، وما تتأذىٰ به النفوس، وهذا عندهم الثواب والعقاب علىٰ الأعمال. وهم يقولون بالناسوت في اللاهوت، علىٰ قول النصارىٰ سوآء، يزعمون أن الإنسان هو الروح فقط، وأن البدن هو مثل الثوب الذي هو لابسه فقط. ويزعمون أن كل ما خرج من جوف واحد منهم من مخاط، ونخاع، وبول، ونطفة، ومذي، ودم، فهو طاهر نظيف، ينظر: تاريخ الإسلام، الذهبي، (٦/ ٤٧٠)، فضائح الباطنية، الغزالي، ص١٢. التنبيه والرد علىٰ أهل البدع والأهواء، أبو الحسين الملطي (٣١)، الملل والنحل، (١/ ١٩٢)، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين (١٢٢)، البرهان، (٨٠)، تلبيس إبليس، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (المتوفىٰ: ٥٩٧هـ)، الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر، بيرزت، لبنان، الطبعة: الطبعة الأولىٰ، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م، (١٠٤). معجم البدع، ٤٦٨.

(١) **الخرمية** فلقبوا بها نسبة لهم الىٰ حاصل مذهبهم وزبدته فانه راجع الىٰ طي بساط التكليف وحط أعباء الشرع عن المتعبدين وتسليط الناس علىٰ أتباع اللذات وطلب الشهوات وقضاء الوطر من المباحات والمحرمات وخرم لفظ اعجمي ينبئ عن الشئ المستلذ المستطاب الذي يرتاح الانسان إليه بمشاهدته ويهتز لرؤيته وقد كان هذا لقبًا للمزدكية وهم أهل الإباحة من المجوس الذين نبغوا في أيام قباذ وأباحوا النساء وإن كن من المحارم وأحلوا كل محظور. ينظر: تاريخ الإسلام، الذهبي، (٦/ ٤٧٠)، فضائح الباطنية، الغزالي، ص١٤، الملل والنحل، الشهرستاني، (١/ ١٥٢)، سير أعلام النبلاء، الذهبي، (٩/ ٢٩٤)، الفرق بين الفرق، عبد القاهر البغدادي، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، ١٩٩٥م، ص٢٦٦.

وخلاصته، فإنهم لما ذهبوا إلىٰ طيّ بساط التكليف ورفع هذه الواجبات الشرعية عن ظهور الخلق، وتسليطهم علىٰ اتباع الشهوات، وطلب اللذات، وقضاء كل وطر من المباحات، ورفع الحجر عن المحرمات، وأحلوا كل محظور في الشريعة، فلما ذهبوا إلىٰ هذا المذهب واعتقدوا هذا الاعتقاد سموا بهذا الاسم المفيد لما ذهبوا إليه، واعتقدوه، فلهذا سموا خُرَميّة.

الفرقة الرابعة: وهو البابكية(١): وهو نسبة لهم إلىٰ رجل يقال له بابك رئيس لهم، وسبب تلقيبهم بهذا الاسم هو أن بابكًا(٢)(٣) هذا خرج داعيًا إلىٰ هذه البدعة

---

(١) قارن كلام المصنف بكلام الغزالي في كتابه فضائح الباطنية، ص١٤، وللمزيد ينظر: تاريخ الإسلام، الذهبي، (٦/ ٤٧٠)، الفرق بين الفرق، البغدادي، ص٢٦٦. اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، الرازي، ٧٩،

(٢) (باركا) في النسخة (ج).

(٣) **بابك الخرّمي**: رئيس الخرمية. ظهر في أيام المأمون، وعاث وأفسد البلاد والعباد، واستولىٰ علىٰ كثير من البلدان، وأراد أن يقيم ملة المجوس، فبعث إليه المأمون جيشا، مقدمهم محمد بن حميد الطوسي في سنة أربع عشرة ومائتين، فهزمهم اللعين، وقتل محمد بن حميد وفض جمعه، وقتل خلقا من أصحابه. ولم يزل أمره يستفحل إلىٰ أن تولىٰ المعتصم، فقوي أمر الخرّمية بالجبال، ودخل في دينهم خلق كثير من أهل همذان وأصبهان وماسبذان وغير ذلك، وتجمعوا وعسكروا في أعمال همذان، فوجه إليهم المعتصم عساكر، آخرها إسحاق بن إبراهيم والي بغداد، وعقد له علىٰ الجبال، فأوقع بهم، وقتل منهم في عمل همذان ستين ألفا، وقيل: مائة ألف، وهرب باقيهم إلىٰ بلاد الروم. وفي سنة عشرين ومائتين: عقد المعتصم للأفشين الأسروشني علىٰ الجبال وحرب بابك، فكانت بينهما وقعة عظيمة، قتل من الخرمية عالم كثير، وهرب بابك إلىٰ موقان، ثم اجتمع الأفشين وبابك في سنة اثنتين وعشرين ومائتين، وكانت بينهما وقعة هائلة، انهزم فيها بابك، وافتتحت مدينته في رمضان بعد حصار شديد، واختفىٰ بابك في غيضة، وأسر جميع خواصه وأولاده، وبعث المعتصم إلىٰ الأفشين بثلاثين ألف ألف درهم؛ ليتقوىٰ بها، وبعث المعتصم لبابك بالأمان، فحرق كتاب المعتصم وسبه، ثم إنه طلع من تلك الغيضة في طريق يعرفها في الجبل، وانفلت ووصل إلىٰ جبال أرمينية، فنزل عند البطريق سهل، ولم يزل الأفشين يتحيل عليه بكل حيلة، ويبذل الأموال في طلبه، وجعل المعتصم لمن جاءه برأسه ألف ألف درهم، فلما نزل بابك علىٰ البطريق .. أغلق عليه، وبعث يعرف الأفشين، فجاءت الأفشينية فتسلموه، وقدم به الأفشين إلىٰ بغداد أسيرا هو وأخوه، ثم أمر المعتصم بقطع يديه ورجليه، ثم قتله وصلبه، وأرسل بأخيه إلىٰ بغداد، ففعل به مثل ذلك، وذلك في سنة ثلاث وعشرين ومائتين. قلادة النحر، (٢/ ٤٥٤)، تاريخ الطبري (٩/ ٢٩)، والبدء والتاريخ (٦/ ١١٤)، والمنتظم (٦/ ٢٤)، والكامل في التاريخ (٦/ ٢٤)، وتاريخ الإسلام (١٦/ ١٠٣)، والوافي بالوفيات (١٠/ ٦٢)، ومرآة الجنان (٢/ ٨٣)، وشذرات الذهب (٣/ ١٠١).

في بعض الجبال بناحية أذربيجان في أيام المعتصم[١]، فاستظهر وتابعه على ذلك طوائف، فاستفحل أمرهم، واشتدت شوكتهم، فوجه المعتصم جيشًا، وأمّر عليهم رجلًا يقال له: أفشين، وكان خثيثًا مداهنًا؛ فتخاذل عن التضيحة في قتال بابك، إضمارًا لموافقته له في ضلالهِ، وإصغاءً إلىٰ جهله، فاشتدت وطأة البابكية، وهزموا جند المسلمين، واستظهروا عليهم حتىٰ مزقوهم وقتلوهم، حتىٰ فتح الله بالنصر بخروج المعتصم، واستولىٰ عليهم، وظفر بهم، فصلب بابكًا، وصلب أفشين بإزائه، وهؤلاء البابكية هم الذين يقال: إن لهم ليلة يجتمع فيها رجالهم ونساؤهم ثم يطفئون سُرجهم وشموعهم، ثم ينتهون إلىٰ النسوان، فيبيت كل واحد إلىٰ امرأةٍ، ويزعمون أن من احتوىٰ علىٰ شيء منهن فقد استحلها بالاصطياد، فإن الصيد من

(١) **المُعْتَصِم العَبَّاسي** (١٧٩ - ٢٢٧ هـ= ٧٩٥ - ٨٤١ م): محمد بن هارون الرشيد بن المهدي ابن المنصور، أبو إسحاق، المعتصم بالله العباسي: خليفة من أعاظم خلفاء هذه الدولة. بويع بالخلافة سنة ٢١٨ هـ يوم وفاة أخيه المأمون، وبعهد منه، وكان بطرسوس. وعاد إلىٰ بغداد بعد سبعة أسابيع (في السنة نفسها). وكان قوي الساعد، يكسر زند الرجل بين إصبعيه، ولا تعمل في جسمه الأسنان. وهو فاتح عمّورية من بلاد الروم الشرقية، في خبر مشهور. وهو باني مدينة سامرا (سنة ٢٢٢) حين ضاقت بغداد بجنده. وهو أول من أضاف إلىٰ اسمه اسم الله تعالىٰ، من الخلفاء، فقيل (المعتصم بالله) وكان لين العريكة رضيّ الخلق، اتسع ملكه جداً. ومع كونه أميًا حكي أنه وصله كتاب من طاغية الروم يتهدده فيه ويتوعده، فأمر الكتاب أن يجيبوا عنه، فكلما كتبوا جوابًا وعرضوه عليه . لم يرتضه، ثم قال للكاتب: اكتب: من محمد المعتصم بالله أمير المؤمنين إلىٰ كلب الروم فلان الفلاني، وصل كتابك، وفهمت خطابك، والجواب ما ترىٰ لا ما تسمع، وسيعلم الكافر لمن عقبىٰ الدار، ثم سار إلىٰ جهادهم عقب الرسول علىٰ الفور، فيقال: إن طاغية الروم قال: هذا الذي تزعمون أنه أمّيّ، والله؛ لقد ارتعدت مفاصلي من كتابه، فافتتح من أرض الروم عمورية وغيرها من المدن الكبار. وكان يقال له: المثمن؛ لأنه ثامن خلفاء بني العباس، وفتح ثمان فتوحات، ووقف في خدمته ثمانية من ملوك العجم، قتل منهم ستة، ومدة خلافته ثمان سنين وثمانية أشهر وثمانية أيام، وخلف ثمانية بنين وثمان بنات، وعمره ٤٨ سنة. توفي بسامراء. الأعلام (٧/ ١٢٧)، قلادة النحر، (٢/ ٤٦٨)، تاريخ الطبري (٩/ ١١٨)، وتاريخ بغداد (٤/ ١١٢)، والمنتظم (٦/ ٣٥٨)، والكامل في التاريخ (٦/ ٧٥)، وتاريخ الإسلام (١٦/ ٣٩٠)، وسير أعلام النبلاء (١٠/ ٢٩٠)، والوافي بالوفيات (٥/ ١٣٥)، ومرآة الجنان (٢/ ٩٤)، والبداية والنهاية (١٠/ ٧٤٠)، وتاريخ الخلفاء للإمام الحافظ عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت ٩١١ هـ)، تحقيق إبراهيم صالح، ط ٢، دار صادر، لبنان، (٢٠٠٣ م)، (ص ٣٩٢)، وشذرات الذهب (٣/ ١٢٧).

أطيب الباحات، فهذا هو السبب في تلقيب هؤلاء بالباكية.

الفرقة الخامسة: الإسماعيلية(١)(٢): وهم نسبة إلىٰ محمد بن إسماعيل(٣)، وسبب تلقيبهم بهذا الاسم أنهم يزعمون أن محمد بن إسماعيل ابن جعفر ينتهي به الدور من محمد صلىٰ الله عليه وآله وسلم، إذ هو السابع من رسول الله صلىٰ الله عليه وآله، لأن الأول هو أمير المؤمنين، والثاني: الحسن(٤)،

---

(١) (الإسماعلية) في النسخة (ج).

(٢) **الإسماعيلية**: وهم الذين أثبتوا الإمامة لمحمد بن إسماعيل بن جعفر الصادق، ومن مذهبهم أن الله تعالىٰ لا موجود ولا معدوم ولا عالم ولا جاهل ولا قادر ولا عاجز، وكذلك في جميع الصفات ينظر: كشاف اصطلاحات الفنون، (١/ ١٨٩)، تاريخ الإسلام، الذهبي، (٦/ ٤٧٠)، فضائح الباطنية، الغزالي، ص١٦. الفرق بين الفرق (٦٢)، مقالات الإسلاميين، (١/ ١٠١)، البرهان (٨١)، التنبيه والرد علىٰ أهل الأهواء والبدع، أبو حسين الملطي (٤٤)، تلبيس إبليس ابن الجوزي (٩٧)، الملل والنحل، الشهرستاني (١/ ١٢٢، ١٤١).

(٣) **المَكْتُوم** (١٣١ - نحو ١٩٨ هـ = ٧٤٨ - نحو ٨١٤ م): محمد بن إسماعيل بن جعفر الصادق الحسيني الطالبي الهاشمي: إمام عند القرامطة. ترىٰ الطائفة الإسماعيلية أنه قام بالإمامة بعد وفاة أبيه (أو اختفائه؟) سنة ١٣٨ هـ وأنه كان يكنىٰ عنه بالمكتوم حذرا عليه من بطش العباسيين. وهو عندهم أول الأئمة (المكتومين) ويليه ابنه جعفر (المصدّق) ثم محمد (الحبيب) ويقول الفاطميون إن محمدا الحبيب هو والد عبيد الله القائم بالمغرب الملقب بالمهديّ، المنسوب إليه سائر الخلفاء الفاطميين بالمغرب وبمصر. ولد المكتوم بالمدينة، وتوفي ببغداد. ويقال: إنه ذهب إلىٰ بلاد الروم. والقرامطة تعده من أولي العزم (وهم عندهم سبعة: نوح وإبراهيم وموسىٰ وعيسىٰ ومحمد ﷺ ومحمد بن إسماعيل) وهو عند الدروز أول الأئمة السبعة (المستورين) ويطلقون عليه (الناطق السابع) ويقولون إنه (رفع التكاليف الظاهرية للشريعة، بمناداته بالتأويل وجنوحه إلىٰ المعنىٰ الباطن وغضه من شأن المعنىٰ الظاهر) ومن أخباره في كتبهم أن الرشيد العباسي طلبه، ففر من المدينة إلىٰ الري، واستتر بمدينة. (دنباوند) وتزوج فيها، وخلف أولادا، وأمر أن لا تقام الدعوة باسمه، بل باسم (المستور من آل البيت) ومات في فرغانة أو في نيسابور. وقال ابن الجوزي: الإسماعيلية، نسبوا إلىٰ زعيم لهم يقال له محمد بن إسماعيل بن جعفر، ويزعمون أن دور الإمامة انتهىٰ إليه، لأنه سابع. وفي كشف أسرار الباطنية أنه لا عقب له. الأعلام (٦/ ٣٤).

(٤) **الحسن بن علي بن أبي طالب الهاشمي**. سبط رسول الله ﷺ وريحانته، وسيد شباب أهل الجنة. أمه: فاطمة الزهراء، سيدة نساء العالمين. ولد في نصف رمضان سنة ثلاث من الهجرة، وعقّ عنه ﷺ يوم سابعه، وأمر أن يتصدق بزنة شعره فضة، وسماه الحسن، وكناه أبا محمد. قيل: ولم يكن يعرف هذا الاسم في الجاهلية، حجب الله اسم الحسن والحسين حتىٰ سمىٰ بهما النبي ﷺ ابنيه، وأما اللذان كانا باليمن: فحسن بإسكان السين، وحسين بفتح الحاء وكسر السين. وأرضعت الحسن امرأة العباس مع =

= ابنها قثم بن العباس، وحج رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ خمسًا وعشرين حجة ماشيًا والجنائب تقاد من بين يديه، وتصدق بنصف ماله حتىٰ كان يتصدق بنعل ويمسك نعلاً، وخرج من ماله كله مرتين. وكان حليمًا كريمًا ورعًا، دعاه حلمه وورعه إلىٰ ترك الدنيا والخلافة لله تعالىٰ؛ فإنه لما توفي أبوه في شهر رمضان سنة أربعين .. بايعه أكثر من أربعين ألفًا، وبقي نحو ستة أشهر خليفة بالحجاز واليمن والعراق وخراسان وغير ذلك، ثم سار إليه معاوية من الشام، وسار هو إليه، فلما تقاربا .. علم رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنه لن تغلب إحدىٰ الطائفتين إلا بقتل عالَم من المسلمين، فأرسل إلىٰ معاوية يبذل له تسليم الأمر علىٰ أن تكون الخلافة له بعده، وعلىٰ ألاّ يطالب أحدًا من أهل المدينة والحجاز والعراق بشيء مما كان أيام أبيه، وغير ذلك من القواعد، فأجابه معاوية، فاصطلحا وظهرت بذلك المعجزة النبوية في قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ للحسن: «إن ابني هذا سيد يصلح الله به بين فئتين عظيمتين من المسلمين» أخرجه البخاري (٢٧٠٤)، وأبو داود (٤٦٦٢)، والترمذي (٣٧٧٣) وكان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ شبيها بالنبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وفضائله كثيرة. توفي مسمومًا سنة تسع وأربعين، وقيل: سنة خمسين، وقيل: إحدىٰ وخمسين، وقبره بالبقيع مشهور، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قلادة النحر (١/ ٣٥٤) طبقات ابن سعد (٦/ ٣٥٢)، ومعرفة الصحابة، للإمام الحافظ أحمد بن عبد الله المعروف بأبي نعيم الأصبهاني (ت ٤٣٠ هـ)، تحقيق عادل يوسف العزازي، دار الوطن، السعودية، (٢/ ٦٥٤)، والمنتظم (٤/ ٤٨)، وتهذيب الأسماء واللغات (١/ ١٥٨)، وسير أعلام النبلاء (٣/ ٢٤٥)، ومرآة الجنان (١/ ١٢٢)، والبداية والنهاية (٨/ ٤٢٢)، والإصابة (١/ ٣٢٧)، وفيات الأعيان (٢/ ٦٥) وحلية الأولياء (٢/ ٣٥) وصفة الصفوة (١/ ٣١٩)؛ الأئمة الأثنا عشر ص ٦٣. الحلية (٢/ ٣٥)، جمهرة أنساب العرب، ص ٣٨، ٣٩، الاستيعاب، في معرفة الأصحاب، للإمام الحافظ يوسف بن عبد الله النمري المعروف بابن عبد البر (ت ٤٦٣ هـ)، تحقيق عادل مرشد، ط ١، (٢٠٠٢ م)، دار الأعلام، الأردن، ص٣٨٣، تاريخ بغداد (١/ ١٣٨)، جامع الأصول في أحاديث الرسول، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن محمد بن محمد ابن عبد الكريم الشيباني الجزري ابن الأثير (المتوفىٰ: ٦٠٦هـ)، تحقيق: عبد القادر الأرنؤوط - التتمة تحقيق بشير عيون، الناشر: مكتبة الحلواني، مطبعة الملاح، مكتبة دار البيان،الطبعة: الأولىٰ، ١٣٩٢ هـ، ١٩٧٢ م، (٩/ ٢٧، ٣٦)، أسد الغابة في معرفة الصحابة، للعلامة علي بن محمد الشيباني المعروف بابن الأثير (ت ٦٣٠ هـ)، تحقيق محمد إبراهيم البناء ومحمد أحمد عاشور ومحمود عبد الوهاب فايد، ط ١، (١٩٧٠ م)، دار الشعب، مصر، (٢/ ٩)، الوافي بالوفيات (١٢/ ١٠٧)، البداية والنهاية (٨/ ١٤ و٣٣ و٤٥)، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، للإمام الحافظ نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي (ت ٨٠٧ هـ)، بدون تحقيق، (١٩٨٦ م)، طبعة مصورة لدىٰ مكتبة المعارف، لبنان، (٩/ ١٧٤)، العقد الثمين في تاريخ البلد الأمين، للحافظ المؤرخ محمد بن أحمد بن علي المعروف بالتقي الفاسي (ت ٨٣٢ هـ)، تحقيق محمد حامد الفقي، ط ١، (١٩٥٨ م)، مطبعة السنة المحمدية، مصر، (٤/ ١٥٧)، تاريخ الخلفاء: ١٨٧، خلاصة تذهيب الكمال في أسماء الرجال، الخزرجي، ط ٢، بيروت، ١٣٩١/ ١٩٧١، ص٦٧، شذرات الذهب (١/ ٥٥، ٥٦)، تهذيب تاريخ ابن عساكر، عبد القادر بدران، دمشق ١٣٢٩ - ١٣٥١، (٤/ ٢٠٢).

والثالث: الحسين[1]، والرابع: عليّ بن الحسين[2]، والخامس: محمد

(١) **الحُسَين السِّبْط** (٤ - ٦١ هـ = ٦٢٥ - ٦٨٠ م) الحسين بن علي بن أبي طالب، الهاشمي القرشي العدناني، أبو عبد الله: السبط الشهيد، ابن فاطمة الزهراء، وفي الحديث: «الحسن والحسين سيدا شباب أهل الجنة». قال صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «حسين مني وأنا من حسين، أحبّ الله من أحبّ حسيناً، حسين سبط من الأسباط». وروي عن علي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قال: الحسن أشبه برسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ما كان من الصدر إلىٰ الرأس، والحسين أشبه برسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ما كان أسفل من ذلك. كان رَضِيَ اللهُ عَنْهُ فاضلاً كثير الصلاة والصوم والصدقة والحج، يقال: حج خمساً وعشرين حجة ماشيًا. ولد في المدينة، ونشأ في بيت النبوة، وإليه نسبة كثير من الحسينيين. وهو الّذي تأصلت العداوة بسببه بين بني هاشم وبني أمية حتىٰ ذهبت بعرش الأمويين. وذلك أن معاوية بن أبي سفيان لما مات، وخلفه ابنه يزيد، تخلف الحسين عن مبايعته، ورحل إلىٰ مكة في جماعة من أصحابه، فأقام فيها أشهرًا، ودعاه إلىٰ الكوفة أشياعه (وأشياع أبيه وأخيه من قبله) فيها، علىٰ أن يبايعوه بالخلافة، وكتبوا إليه أنهم في جيش متهيئ للوثوب علىٰ الأمويين. فأجابهم، وخرج من مكة مع مواليه ونسائه وذراريه ونحو الثمانين من رجاله. وعلم يزيد بسفره فوجه إليه جيشًا اعترضه في كربلاء (بالعراق - قرب الكوفة) فنشب قتال عنيف أصيب الحسين فيه بجراح شديدة، وسقط عن فرسه، فقتله سنان بن أنس النخعي (وقيل الشمر بن ذي الجوشن) وأرسل رأسه ونساؤه وأطفاله إلىٰ دمشق (عاصمة الأمويين) فتظاهر يزيد بالحزن عليه. واختلفوا في الموضع الّذي دفن فيه الرأس فقيل في دمشق، وقيل في كربلاء، مع الجثة، وقيل في مكان آخر، فتعددت المراقد، وتعذرت معرفة مدفنه. وكان مقتله رضىٰ الله عنه يوم الجمعة عاشر المحرم، وقد ظل هذا اليوم يوم حزن وكآبة عند جميع المسلمين ولا سيما الشيعة. وكان نقش خاتمه (الله بالغ أمره)، الأعلام (٢/ ٢٤٢)، قلادة النحر (١/ ٣٩٢) طبقات ابن سعد (٦/ ٤٢١)، ومعرفة الصحابة (٢/ ٦٦١)، والاستيعاب (ص ١٨٤)، والمنتظم (٤/ ١٥١)، وأسد الغابة (٢/ ١٨)، وتهذيب الكمال تهذيب الكمال في أسماء الرجال، للإمام الحافظ يوسف بن عبد الرحمن المزي (ت ٧٤٢ هـ)، تحقيق الدكتور بشار عواد معروف، ط ١، (١٩٨٠ م)، مؤسسة الرسالة، لبنان، (٦/ ٣٩٦)، وسير أعلام النبلاء (٣/ ٢٨٠)، وتاريخ الإسلام (٥/ ٩٣)، ومرآة الجنان (١/ ١٣١)، والبداية والنهاية (٨/ ٥٦٨)، والإصابة (١/ ٣٣١)، وشذرات الذهب (١/ ٢٧٣) تهذيب ابن عساكر (٤/ ٣١١)، والخطط التوفيقية الجديدة، علي مبارك، مصر، ١٣٠٤ - ١٣٠٦هـ، (٥/ ٩٣)، ومقاتل الطالبيين ٥٤ و٦٧ وابن الأثير (٤/ ١٩)، والطبري (٦/ ٢١٥)، وتاريخ الخميس (٢/ ٢٩٧)، واليعقوبي (٢/ ٢١٦) وصفة الصفوة (١/ ٣٢١) وذيل المذيل في تاريخ الصحابة والتابعين، ابن جرير الطبري، مصر، ١٣٢٦ هـ، ص١٩.

(٢) **الإمام زين العابدين** (٣٨ - ٩٤ هـ = ٦٥٨ - ٧١٢ م) علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب رَضِيَ اللهُ عَنْهُم، الهاشمي القرشي، أبو الحسن، الملقب بزين العابدين: رابع الأئمة الاثني عشر عند الإمامية، وأحد من كان يضرب بهم المثل في الحلم والورع. يقال له: «علي الأصغر» للتمييز بينه وبين أخيه «عليّ» الأكبر، الذي قتل مع أبيه «الحسين» السبط الشهيد، في وقعة الطفّ (كربلاء) وكان أول من قتل بها من أهل الحسين. وهو من =

ابـن علـيّ[1]، ....

= سـادات التابعين، قال الزهري: ما رأيت قرشـيـاً أفضل منه، المعروف بزين العابدين لعبادته، يقال: إنه كان يصلي في اليوم والليلة ألف ركعة مولده ووفاته بالمدينة. أحصي بعد موته عدد من كان يقوتهم سـراً، فكانوا نحـو مئـة بيت. قال بعض أهل المدينة: ما فقدنا صدقة السـرّ إلا بعد موت زين العابدين، وأمه: سـلافة بنت يزدجرد آخر ملوك الفرس، وكان كثير البر بها، فقيل له: إنا نراك من أبر الناس بأمك، ولسـنا نراك تأكل معها في صحفة، فقال: أخاف أن تسبق يدي إلىٰ ما سبقت إليه عينها. ولما قتل الحسين بكربلاء .. كان ولده علي هـذا مريضـاً؛ فلـم يتعرضوا له، وكان رَضِيَ اللهُ عَنْهُ إذا توضـأ .. أصفر لونه، فإذا قام إلىٰ الصـلاة .. أخذته رعدة، فقيل له في ذلك، فقال: أتدرون بين يدي من أقوم؟ ! ووقع حريق في بيت هو فيه سـاجد، فجعلوا يقولون له: يـا ابـن رسـول الله؛ النار النار، فقيل له في ذلك، فقـال: ألهتني عنها نار الأخـرىٰ. وروي من حلمه: أنه تكلم فيـه رجـل وافـترىٰ عليه، فقال له زين العابديـن: إن كنت كما قلت .. فأسـتغفر الله، وإن لم أكن كما قلت .. يغفر الله لك، فقام إليه الرجل فقبل رأسـه وقال: لسـت كما قلت جعلت فداك، فاغفر لي، قال: غفر الله لك، فقال الرجل: الله أعلم حيث يجعل رسالاته. قلادة النحر (١/ ٤٩٣) طبقات ابن سعد (٧/ ٢٠٩)، وتهذيب الأسـماء واللغـات (١/ ٣٤٣)، ووفيات الأعيـان (٣/ ٢٦٦)، وتهذيب الكمال (٢٠/ ٣٨٢)، وسـير أعلام النبـلاء (٤/ ٣٨٦)، وتاريخ الإسـلام (٦/ ٤٣١)، ومرآة الجنان (١/ ١٨٩)، والبدايـة والنهاية (٩/ ١٢٦)، وتهذيب التهذيب (٣/ ١٥٤)، وشـذرات الذهب (١/ ٣٧٤) وفيات الأعيان (٣/ ٢٦٦) طبقات خليفة (ت ٢٠٤٤)، تاريـخ البخـاري (٦/ ٢٦٦)، المعـارف، للإمـام القاضي عبد الله بن مسـلم المعـروف بابن قتيبة الدينوري (ت ٢٧٦ هـ)، تحقيق ثروت عكاشة، ط ١، (١٩٦٠ م)، طبعة مصورة عن نشرة دار الكتب بمصر لدىٰ دار الشـريف الرضي، إيران، ٢١٤، المعرفة والتاريخ، المعرفة والتاريخ، يعقوب بن سـفيان بن جوان الفارسـي الفسـوي، أبو يوسـف، المحقق: أكرم ضياء العمري، الناشر: مؤسسة الرسـالة، بيروت، الطبعة: الثانيـة، ١٤٠١ هـ- ١٩٨١ م، (١/ ٣٦٠ و٥٤٤)، طبقات الفقهاء، أبو اسـحاق إبراهيم بن علي الشـيرازي (المتوفىٰ: ٤٧٦هـ)، هذبهُ: محمد بن مكرم ابن منظور (المتوفىٰ: ٧١١هـ) ، المحقق: إحسان عباس، الناشر: دار الرائـد العربـي، بيروت - لبنـان، الطبعة: الأولـىٰ، ١٩٧٠م، ص٦٣، تهذيب الكمـال ص ٩٦٥، تذكره الحفـاظ (١/ ٧٠)، العـبر (١/ ١١١)، غايـة النهايـة في طبقات القـراء، ابن الجزري، مصـر ١٣٥١ هـ، (ت ٢٢٠٦)، تهذيب التهذيب (٧/ ٣٠٤)، النجوم الزاهرة (١/ ٢٢٩)، طبقات الحفاظ، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السـيوطي (المتوفىٰ: ٩١١هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولىٰ، ١٤٠٣هـ، ص ٣٠، خلاصة تذهيب التهذيب ٢٧٢، الأعلام (٤/ ٢٧٦).

(١) **محمـد الباقـر**: محمد بن علي بن الحسـين بن علي بن أبي طالب القرشـي الهاشـمي المـدني أبو جعفر، الملقب بالباقر؛ لأنه بقر العلم؛ أي: شقه فعرف أصله وحقيقته، وفيه قيل: [من السريع]

يا باقـر العلم لأهـل التقىٰ ❀ وخير من لبّىٰ علىٰ الأجبل =

والسادس: جعفر(1)، والسابع: هو محمد بن إسماعيل بزعمهم، فقد

= سمع جابرًا، وأنسًا، وجماعة من كبار التابعين كابن المسيب، وابن الحنفية وغيرهما. روىٰ عنه أبو إسحاق السبيعي، وعطاء بن أبي رباح، وعمرو بن دينار، والأعرج وغيرهم. وكان إمامًا جليلًا بارعًا مجمعًا علىٰ جلالته. ومن كلامه رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «من دخل قلبه خالص دين الله .. شغله عما سواه»، وهو أحد الأئمة الاثني عشر في اعتقاد الإمامية، وهو والد جعفر الصادق. توفي الباقر في المدينة سنة أربع -أو سبع أو ثمان- عشرة ومائة وهو ابن ثلاث وستين سنة. وقال الواقدي: ابن ثلاث وسبعين سنة. قلادة النحر (٢/ ٤٦)، طبقات ابن سعد (٧/ ٣١٥)، والمعارف (ص ١٧٥)، وتهذيب الأسماء واللغات (١/ ٨٧)، وتهذيب الكمال (٢٦/ ١٣٦)، وسير أعلام النبلاء (٤/ ٤٠١)، وتاريخ الإسلام (٧/ ٤٦٢)، ومرآة الجنان (١/ ٢٤٧)، والبداية والنهاية (٩/ ٣٥٩)، وتهذيب التهذيب (٣/ ٦٥٠)، وشذرات الذهب (٢/ ٧٢). طبقات خليفة (ت ٢٢٣٣)، تاريخ البخاري (١/ ١٨٣)، المعارف ٢١٥، المعرفة والتاريخ (١/ ٣٦٠)، ذيل المذيل ٦٤١، الحلية (٣/ ١٨٠)، طبقات الفقهاء للشيرازي ٦٤، تذكرة الحفاظ (١/ ١١٧)، العبر (١/ ١٤٢ و١٤٨)، طبقات الحفاظ للسيوطي ص ٤٩، خلاصة تذهيب التهذيب ٣٥٢، طبقات المفسرين (٢/ ٥٣٧)، شذرات الذهب (١/ ١٤٩).

(١) **جعفر الصادق**: جعفر الصادق بن محمد الباقر بن علي زين العابدين بن الحسين بن علي بن أبي طالب الهاشمي العلوي، سادس الأئمة الاثني عشر عند الإمامية. كان من أجلّاء التابعين. وله منزلة رفيعة في العلم. أخذ عنه جماعة، منهم الإمامان أبو حنيفة ومالك. ولقب بالصادق لأنه لم يعرف عنه الكذب قط. له أخبار مع الخلفاء من بني العباس وكان جريئًا عليهم صدّاعًا بالحق. ولد بالمدينة الشريفة سنة ثمانين، وأمه: أم فروة بنت القاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق، فهو علوي الأب، بكري الأم، وله كلام نفيس في علوم التوحيد وغيرها، وقد ألّف تلميذه جابر بن حيان الصوفي كتابًا يشتمل علىٰ ألف ورقة يتضمن رسائله، وهي خمس مائة رسالة. سمع أباه، ومحمد بن المنكدر، وعطاء بن أبي رباح وغيرهم. وروىٰ عنه سليمان بن بلال، والثوري، ومالك بن أنس، ويحيىٰ بن سعيد الأنصاري وغيرهم. وكان من سادات أهل البيت، وتوفي سنة ثمان وأربعين ومائة بالمدينة، وقبر بقبر أبيه وجده زين العابدين، وعم جده الحسن بن علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، فأكرم بذلك القبر ما جمع من الأشراف الكرام رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ. قلادة النحر (٢/ ١٦٤)، الأعلام (٢/ ١٢٦)، طبقات ابن سعد (٧/ ٥٤٣)، والمعارف (ص ٢١٥)، والجرح والتعديل (٢/ ٤٨٧)، ووفيات الأعيان (١/ ٣٢٧)، وتهذيب الكمال (٥/ ٧٤)، وسير أعلام النبلاء (٦/ ٢٥٥)، وتاريخ الإسلام (٩/ ٨٨)، ومرآة الجنان (١/ ٣٠٤)، وتهذيب التهذيب (١/ ٣١٠)، وشذرات الذهب (٢/ ٢١٦) وفيات الأعيان (١/ ٤٧١) تاريخ خليفة (٤٢٤)، طبقات خليفة (٢٦٩)، تاريخ البخاري، (٢/ ١٩٨)، التاريخ الصغير (٢/ ٩١)، الطبري حوادث سنة (١٤٥)، الجرح والتعديل ٢/ ٤٨٧، مشاهير علماء الأمصار وأعلام فقهاء الأقطار، محمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ بن مَعْبدَ، التميمي، أبو حاتم، الدارمي، البُستي، حققه ووثقه وعلق عليه: مرزوق علىٰ إبراهيم، الناشر: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، =

استكمل الدور به، وأكثرهم أثبت له منصب النبوة، وهو الناسخ لهذه الشريعة عندهم، فهذا هو السبب في تسمية هؤلاء بالإسماعيلية(١).

الفرقة السادسة: السبعية(٢): وهو نسبة لهم إلىٰ هذه الأعداد السبعية، وسبب تلقيبهم بهذا الاسم أمران:

أحدهما: أنهم ذهبوا إلىٰ أن أدوار الإمامة [سبعة](٣) وأن انتهاء الدور واستكماله بالسابع، ثم بعده دور آخر يستكمل(٤) بالسابع أيضًا إلىٰ ما لا آخر له ولا غاية لانقطاعه.

وثانيهما: أنهم زعموا أن تدبير العالَم السفلي أعني ما يحويه حشو فلك القمر إنما هو بالأفلاك السبعة التي هي زحل والمشترىٰ والمريخ ثم الشمس ثم الزهرة ثم عطارد ثم القمر، وهو أدناها إلينا، وهذه المقالة مسترقة من ملحدة المنجمين؛ وممتزجة بمقالة الثنوية حيث قالوا: إن النور يدبر أجزاءه الممتزجة بالظلمة، ويستعين ويتقوىٰ بهذه الكواكب السبعة والأفلاك السيارة.

= المنصورة، الطبعة: الأولىٰ ١٤١١ هـ - ١٩٩١ م، (١٢٧)، حلية الأولياء (٣/ ١٩٢)، الكامل في التاريخ حوادث سنة (١٤٥)، تهذيب الكمال: (٢٠٢)، ميزان الاعتدال (١/ ٤١٤ - ٤١٥)، تذكرة الحفاظ (١/ ١٦٦)، تهذيب التهذيب (٢/ ١٠٣ - ١٠٥)، خلاصة تذهيب الكمال (٦٣).

(١) (الإسماعلية) في النسخة (ج).

(٢) **السبعية**: يقولون أن الدور التام سبعة بدليل أن السموات والآرضين سبع وأيام الأسبوع سبع والأعضاء سبع ثم قالوا والدور التام للأنبياء ايضا سبعة فالأول آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ ووصيه شيث والثاني نوح ووصيه سام، والثالث أبراهيم عَلَيْهِ السَّلَامُ ووصيه اسماعيل وإسحق الرابع موسىٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ ووصيه هارون الخامس عيسىٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ ووصيه شمعون السادس محمد عَلَيْهِ السَّلَامُ ووصيه علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ والإمام الأول علي والثاني الحسن والثالث الحسين والرابع زين العابديه والخامس محمد الباقر والسادس جعفر الصادق والسابع إسماعيل بن جعفر والمقصود من البعثة والرسالة هو أن يلحق الجثمانيون من نوع من الأنس بالروحانيين فلما انتهت النبوة من الإبن الىٰ محمد بن إسماعيل ارتفع التكليف الظاهر من الناس فبهذا الطريق يخرجون الخلق من الشريعة وعلىٰ الحقيقة إن جميع ما يذكرون من هذا الجنس فإنما يذكرونه من طريق التلبيس وذلك بأنهم لا يؤمنون بالله ولا برسوله ولا بالإمام ولكنهم يضلون الخلق بهذا الطريق. اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، الرازي، ص٨٠، تاريخ الإسلام، الذهبي، (٦/ ٤٧٠)، فضائح الباطنية، الغزالي، ص١٦.

(٣) -(سبعة) في النسخة (ج).

(٤) (يستمكل) في النسخة (ج).

فلأجل هذين الأمرين لقبوا بلقب السبعية.

الفرقة السابعة المحمّرة[١]: والسبب في تلقيبهم بهذا الاسم أمران:

أحدهما: أنهم كانوا في أيام بابك قد لبثوا هذه الثياب المصنوعة بالحُمرة، واشتهروا بلبسها، وكانت شعارًا لهم، فلأجل هذا سموا مُحمّرة.

وثانيهما: أنهم لما زعموا اختصاصهم بعلم الباطن واحتوائهم[٢] علىٰ إدراك أسرار وخفايا منه وأن من خالفهم من أهل الحق وكافة الخلق حمير وجهال لا يمكنهم الوصول إلىٰ هذه الأسرار الباطنية.

فلهذا قيل لهم: مُحمّرة، والحق هو الأول، فلهذا هو السبب في تلقيبهم بالمُحمّرة.

الفرقة الثامنة: وهم التعليميّة[٣][٤]: وسبب تلقيبهم بهذا الاسم هو أنهم لما ذهبوا إلىٰ إبطال الأحكام العقلية وأفسدوا حقائق النظر زعموا أنه لا مستند لمعرفة الحقائق العقلية، والأسرار الشرعية إلا بتعليم الإمام المعصوم فإنه المستولي علىٰ جميع أسرارها والمحيط بحقائقها، وأنه بمنزلة رسول الله في وجوب التصديق به، والاقتداء بأفعاله وأقواله، ويقولون في مبدأ تقريرهم لقاعدة التعليم، قد ثبت أنه لا مستند للعلم بحقائق الأمور إلا النظر أو التعليم لكن التعويل علىٰ النظر محال، لأن الطرق فيه مضطربة والخطأ يكثر فيه، والزلل يتسارع إليه، فيجب أن يكون التعويل علىٰ التعليم، فلهذا سموا تعليمية[٥] لهذا السبب.

الفرقة التاسعة: الخَرمدينية[٦]: والسبب في تلقيبهم بهذا الاسم يقرب من تسميتهم بالخرميّة، وهذا الاسم أعني الخرمدينية كان لقبًا لطائفة من المجوس الذين أباحوا

---

(١) ينظر: تاريخ الإسلام، الذهبي، (٦/ ٤٧٠)، فضائح الباطنية، الغزالي، ص١٧.

(٢) (واحتواهم) في النسخة (ج).

(٣) (التعلمية) في النسخة (ج).

(٤) ينظر: تاريخ الإسلام، الذهبي، (٦/ ٤٧٠)، فضائح الباطنية، الغزالي، ص١٧.

(٥) (تعليمه) في النسخة (ج).

(٦) ينظر: فضائح الباطنية، الغزالي، ص١٤، الفرق بين الفرق، البغدادي، ص٢٦٦.

المحارم، فاستحلوا كل محظور في الشرع، فلما تابعهم هؤلاء في اعتقادهم الإباحة ورفع الحجر عن محظورات الشريعة لقبوا بلقبهم لمشاركتهم إياهم في مذهب الإباحة يقولون: بالإباحة أيضًا.

الفرقة العاشرة: الشروينية: وسبب تلقيبهم بهذا الاسم أنهم يزعمون أن لهم نبيًا كان قبل الإسلام يقال له: شروين، وزعموا لعنهم الله وأخزاهم أنه أفضل من نبينا صلىٰ الله عليه وآله، ومن سائر الأنبياء.

فهذا هو الكلام في ذكر فرقهم وسبب تلقيبهم بهذه الألقاب.



الفصل الثاني
في ذكر السبب الباعث لهم على نصب هذه الدعوة

وقد اتفق نقلة المقالات قاطبة علىٰ أن هذه الدعوة التي نصبوها، وهذه المذاهب التي كذبوها لم يفتتحها أحدٌ ينسب إلىٰ ملة، ولا من هو معتقد لنحلة، ولا من يعتضد بنبوة، فإن مساقها يؤول إلىٰ الانسلال عن الدين، وحط أعباء التكاليف، وإبطال قواعد الشريعة، ورفع الحجر عن محظوراتها، ولكن السبب في نصبها أن جماعة من الثنوية، وطائفة من المجوس وشرذمة من الملاحدة، وفرقًا كثيرة من ملحدة الفلاسفة الإسلاميين، وجماعة من المزدكية[1]، لما اشتد عليهم البلاء بانبساط حظوة[2] الإسلام واستيلاء المسلمين وظهور أمرهم وقهرهم لسائر الأديان وانتشار دعوة رسول الله صلىٰ الله عليه وآله في جميع الأقاليم حتىٰ أخرسوا ألسنتهم

---

(١) **المزدكية**: أصحاب مزدك. ومزدك هو الذي ظهر في أيام قباذ والد أنوشروان، ودعا قباذ إلىٰ مذهبه، فأجابه. وطلع أنوشروان علىٰ خزيه وافترائه فطلبه فوجده فقتله. حكىٰ الوراق أن قول المزدكية كقول كثير من المانوية في الكونين والأصلين، إلا أن مزدك كان يقول: إن النور يفعل بالقصد والاختيار. والظلمة تفعل علىٰ الخبط والاتفاق. والنورعالم حساس، والظلام جاهل أعمىٰ. وإن المزاج كان علىٰ الاتفاق والخبط، لا بالقصد والاختيار، وكذلك الخلاص إنما يقع بالاتفاق دون الاختيار. وكان مزدك ينهي الناس عن المخالفة، والمباغضة والقتال. ولما كان أكثر ذلك إنما يقع بسبب النساء والأموال، أحل النساء، وأباح الأموال، وجعل الناس شركة فيهما، كاشتراكهم في الماء، والنار والكلأ. وحكىٰ عنه أنه أمر بقتل الأنفس، ليخلصها من الشر ومزاج الظلمة. ومذهبه في الأصول والأركان أنها ثلاثة: الماء والأرض والنار. ولما اختلطت حدث عنها مدبر الخيرأومدبر الشر. فما كان من صفوها فهو مدبر الخير، وما كان من كدرها فهو مدبر الشر. وروي عنه: أن معبوده قاعد علىٰ كرسيه في العالم الأعلىٰ، علىٰ هيئة قعود خسرو في العالم الأسفل، وبين يديه أربع قوىٰ: قوة التمييز، والفهم، والحفظ، والسرور، كان بين يدي خسرو أربعة أشخاص: موبذ موبذان، والهربد الأكبر، والأصهبذ. الملل والنحل، الشهرستاني، (٢/ ٥٤). اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، فخر الدين الرازي ص٨٩، التنبيه والرد علىٰ أهل الأهواء والبدع أبو الحسين المَلَطي العسقلاني، تحقيق: محمد زاهد بن الحسن الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، مصر، ص٩٢.

(٢) (حطه) في النسخة (ج).

عن النطق بما هم يعتقدونه من الكفر من إنكار الصانع، وتكذيب الرسل عَلَيْهِمُ السَّلَامُ فيما جاءوا به من أمر الآخرة، والحشر والنشر، وأمر المعاد إلىٰ الله تعالىٰ.

فلما عرفوا ذلك وتحققوه أحالوا أقداح الحيلة، وضربوا بسهام الرأي في استنباط أمرٍ يكون فيه تخفيف ما نابهم من قهر المسلمين وقوة سلطانهم، وقالوا: قد ظهرت دعوة رسول الله، واستطارت في الأوقات واستولىٰ علىٰ ملك أسلافنا، فلا بد من حيلة لنا في دفع قهرهم عنا، واستيلائهم علينا، فسبيلنا أنَّا ننتحل عقيدة ندعوا إليها من بعض عقائدهم، فعمدوا إلىٰ الروافض، واعتقدوا معتقداتهم، ودعوا إلىٰ محبة أهل البيت والتظلم لهم، والدعاء إلىٰ نصرتهم، وتشكك عليهم التعلق بظواهر الأمور الشرعية من الكتاب والسُنَّة، وندعي أن تحتها رموزًا وأسرارًا لا يطلع عليها إلا الخواص حتىٰ تيسر عليهم الاستدلال بأدلة الشرع والرجوع إليه، ثم نبث إليهم عقائدنا واحدة واحدة حتىٰ إذا استدرجنا هذه الفرقة؛ ومكرنا بهؤلاء وخدعناهم عن دينهم، سهل علينا بعد ذلك استدراج سائر الفرق، ثم نتخذ لنا رئيسًا ندعوا إلىٰ طاعته، نزعم أنه من أهل البيت لكي يُقبل كلامنا، وتنفذ حيلنا، فهذا غاية مقصدهم، والسبب في نصب دعوتهم، ويتضح مصداق ما قلنا: من أمرهم بما نبنيه في كيفية الاستدراج بحيلهم ومكرهم وخديعتهم لجميع الخلق عن أديانهم ومعتقداتهم.

فإن قال قائل: إذا كان السبب في نصب هذه الدعوة هو ما ذكرتموه عنهم من التلبيس العظيم، والتمويه الشديد الذي لا يخفىٰ عواره علىٰ عاقل، ولا يروج إلا علىٰ موسوس جاهل، فكيف رأينا كثيرًا من الخلق تابعوهم علىٰ مذاهبهم المنكرة، ونحلتهم الشنيعة، وأقاويلهم المحمقة، حتىٰ ساعدهم علىٰ ذلك الجم الغفير، وانقاد لهم السواد العظيم، ومثل هذه الأضاحيك الباطلة والتمويهات الكاذبة، لا يصغىٰ إليها، ولا يلتفت عليها أصلًا.

والجواب: أنه لا يكاد ينخدع بمثل هذه المخاريق إلا الحمقاء المائلون عن استقامة العقل واعتدال الفطنة لعوارض تعمي عليهم طريق الصواب، وتقضي

عليهم بالانخداع بلامع السراب مع ما حظوا[١] به من فقد البصيرة، وعدم التمييز، **ولعلهم يرجعون على اختلاف أحوالهم إلى أصناف سبعة:**

الصنف الأول: طائفة ضعفت عقولهم، وقَلَت بصائرهم لما جُبلوا عليه من البله، واستولت عليهم البلادة، وهؤلاء هم أهل السواد وأجلاف العرب، وأغنام الكُرد، وجفاة الأعاجم، وسفهاء الأحداث، وهذا الصنف هم أكثر الخلق عددًا، وأعظمهم جمعًا، وكيف يستبعد قبولهم لهذه البدعة، وإصغاؤهم إلى هذا التمويه، وقد بلغنا أن جماعة في بعض الجزائر عبدوا أناسًا زعموا أنهم ورثوا الربوبية عن آبائهم وهم قوم يعرفون بالشباشبة، فلا ينبغي أن يكثر الإنسان العجب من جهل بعض الناس إذا استحوذ عليهم الشيطان، واستولى عليهم الخذلان.

الصنف الثاني: طائفة انقطعت عن أسلافهم الدولة، وقهرهم سلطان الإسلام، وطردهم سيفه، واعتاص عليهم مكيدته، وقصروا عن نيل مرادهم كأبناء الأكاسرة والدهاقين[٢]، وأولاد المجوس المترفين في الدنيا المنهمكين في لذاتها، فهؤلاء قد أسكنوا الحقد في صدورهم، وعظمت الأجنة في قلوبهم، فإذا حركتهم تخييلات المبطلين وتمويهات المزخرفين اشتعلت بنيرانها في أفئدتهم، ولم يتمالكوا في الإذعان لكل باطل، والانقياد لكل خيال تشوقًا إلى إدراك ثأرهم وتلافي أغراضهم.

الصنف الثالث: طائفة لهم همم طامحة، وأعناق متطلعة إلى إدراك الرئاسة والتسلط والاستيلاء، خلا أن المقادير لا تسعدهم، ولا يسمح لهم الزمان، ويعرض دون نيل مرادهم طوارق الحدثان، فهؤلاء إذا وُعدوا بنيل مرادهم، وسُوِد الظفر بإدراك أغراضهم، تسارعوا إلى قبول ما يظنونه مُفضيًا إلى شيء من مقاصدهم، ومنجحًا لمطالبهم، فلطالما[٣] قيل: حُبك للشيء يُعمي ويصم.

---

(١) (خطوا) في النسخة (ج).

(٢) **الدهاقين**: الكلمة أصلها فارسية وتم تعريبها، والدُّهْقان هو رئيسُ القرية أو رئيسُ الإقليم، أو القويُّ على التصرف مع شدة خبرة، أو مَن له مالٌ وعَقارٌ، المعجم الوسيط، ص٣٠٠.

(٣) (فلطال ما) في النسخة (ج).

الصنف الرابع: طائفة جُبلوا علىٰ حُب التمييز عن العوام والترفع عن التشبه بأحوالهم تشرفًا عن مشاركتهم، وتنزهًا عن مشابهتهم، ورغبة منهم في الانحياز إلىٰ فئة يزعمون أنهم مطلعون علىٰ كنه الحقائق، محيطون بالأسرار والدقائق، وأن كافة الخلق بالإضافة إليهم كالحُمر المستنفرة والبهائم المرعيّة، وهذا بعينة هو الداء العضال، والمستولي علىٰ الأذكياء، فضلًا عن الجهال، وكل هذا حُب للنادر الغريب، والنفوس مولعة بالغرائب، لكن لا بكل غريبة، وهذه سجيّة لبعض الخلق كما شهدت به الخبرة، ودلت عليه المشاهدة.

الصنف الخامس: طائفة ملكوا طرق النظر واعتقلوا أطرافًا منه، ولم يستكملوا رتبة الاستقلال، لكنهم قد ترقوا عن درجة العوام، فهؤلاء يظهرون من أنفسهم الكياسة، ويتشوقون بزعمهم إلىٰ التفطن لأمورٍ غفل الخلق عن إدراكها، ويحبون الانتساب إلىٰ المشاهير ممن خاض في حقائق النظر، فيغلب علىٰ طبعهم التشوّق إلىٰ الشرف بهم، والانحياز إلىٰ فئتهم، فكم من رجال رأيناهم يعتقدون محض الكفر تقليدًا لأرسطاطاليس وبطليموس وجماعة ملقبين بالحكمة، ودعاهم إلىٰ ذلك محبة التشبه بالحكماء والدخول في غمارهم فيكون سبب انقيادهم للبدع وإصغائهم إلىٰ الضلالات نسبتها إلىٰ قائلها وإسنادها إلىٰ منتحلها، وهذا السبب نجده مستوليًا علىٰ فرق وطوائف في زماننا هذا.

الصنف السادس: طائفة من ملحدة الفلاسفة وزنادقة الثنوية ورجال من المجوس اعتقدوا في نفوسهم أن هذه الشرائع نواميس مؤلفة، وأن المعجزات مخاريق مزخرفة، وأنه لا أصل لها، ولا حقيقة، فهذا الصنف إذا راءهم الأغفال ومن لا فطنة له؛ يتصفون من ينتمي إليهم، ويفيضون ذخائر الأموال النفيسة عليهم، انتدبوا إلىٰ قبول أقوالهم، وامتثلوا مساعدتهم طلبًا لحطام الدنيا، واستحقارًا لأمور الآخرة، والتفاتًا إلىٰ عاجل اللذة، فلفقوا لهم الشبه، وقرروها في نفوسهم، وسووها بزعمهم علىٰ شروط الحد والبرهان، وحدود المنطق من حيث الظاهر.

الصنف السابع: طائفة استولت عليهم الشبهات، وغلبت عليهم متابعة اللذات، وانهمكوا في التنعم بالطيبات، واشتد عليهم وعيد الشرع، وثقلت عليهم تكاليفه، وصعب عليهم تحمل أعبائه، وأثقاله، فليس يهنأ عيشهم، ولا يرغد أكلهم، ولا يرتاحون في الفجور، وارتكاب كل محظورٍ مهما صدقوا بالوعيد وسوء العاقبة في الدار الآخرة، فإذا صادفوا من يفتح لهم الباب، ويرفع عنهم الحِجر والحجاب، ويُحَسّن لهم ما له مستحسنون، ويُبيح لهم ما هم فيه راغبون ومحبون، يسارعون إلىٰ التصديق له؛ والرغبة إليه، فكل إنسان مصدق بما يلام هواه، ويوافق غرضه، وربما كان هذا الذي ذكرناه سببًا غالبًا لمن يحب الميل إليهم والانقياد لبدعتهم، والإصغاء إلىٰ ضلالتهم.

فهؤلاء الأصناف ومن نحا نحوهم، واقتفىٰ أثرهم، وسلك منهجهم، هم الذين عدموا التوفيق، وانخدعوا بمثل هذه المخاريق، فنعوذ بالله من الخسران المبين والضلال البعيد.



الفصل الثالث
في بيان الحيل التي تكون سببًا للاغترار بهذه البدعة

اعلم أن لهم لعنهم الله وخذلهم حيلًا يتوصلون بها إلىٰ المكر والخديعة بالخلق للدخول في هذه البدعة، وقد جعلوها علىٰ درجات، ورتبوها علىٰ مراتب، ولكل مرتبة لقبٌ، وجملتها تسع.

المرتبة الأولىٰ: حيلة الرزق والتفرس: قالوا: ينبغي أن يكون الداعي إلىٰ ما زعموه فطنًا ذكيًا صحيح الحدس؛ صادق الفراسة، عالِمًا بأسرار البواطن بالنظر إلىٰ الشمائل، ومحيطًا بالظواهر، وحاصل هذه الحيلة أن يكون قادرًا علىٰ أمور ثلاثة:

أولها: وهو الأهم أن يكون مميزًا بين من يطمع في استدراجه وخدعه، وبين من لا يكون كذلك، فرب رجل مأيوس من استمالته لذكائه وفطنته وحذقه، ورب رجل ينتقل عما هو فيه بأدنىٰ تخييل، ويصغىٰ إلىٰ ما يلقىٰ إليه بأقرب العناية، فلا ينبغي أن يكون سعيه إلا حيث يكون له ثمرة، وحيث يظن القبول، وعن هذا يقولون: «إياك والدخول في بيت فيه سراج»؛ يعنون بذلك الدعاء لأهل الفضل، ويزجرون عن مخالطة أهل البصائر.

وثانيها: أن يكون مشتغل الفكرة ذكي القلب، متقد القريحة في تعبير الظواهر وردها إلىٰ البواطن، بنوع من الاحتيال والتلطف، ويضع جميع ظواهر الكتاب والسُّنَّة ونصوصهما علىٰ معان أخر؛ ليكون متمكنًا بذلك من تكذيب الرسول عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ ورد ما جاء به، ولا يألوا جهدًا في تنزيل معانيهما علىٰ ما عنّ له وسنح.

وثالثها: ألا يدعو كل أحدٍ إلىٰ مسلك واحدٍ، بل يأتي لكل واحد من الخلق بما يلائمه ويليق[1] بطبعه، فإن كان زاهدًا: أتىٰ له من طريق الزهد والعبادة، وندبه

(١) (ويلبو) في النسخة (ج).

إلىٰ المواظبة علىٰ الوصائف الحسنة والصدق، وتأدية الواجبات ولزوم الصمت وخفض الجناح. وإن كان طبعه مائلًا إلىٰ المجون والخلاعة: قرر في نفسه أن هذه العبادة بله. وأن الورع حماقة وقلة عقل، وأن هؤلاء العُبّاد معذبون بأنواع التكاليف كالحُمُر المعنّاة[1] بحمل الأثقال والآصار، وإنما الفطنة في إتباع اللذات، وقضاء الوطر من كل لذيذ. وإن كان شيعيًّا فاتحه ببعض بني تيم؛ وبني عدي وعداوة بني أمية وبني العباس، والتبريء منهم، ولعنهم، وغير ذلك من أنواع الخدع والمكر، فهكذا تكون حيلة الرزق والتفرس عندهم.

المرتبة الثانية: حيلة التأنيس: وحاصلها: أن يوافق من يهم بدعائه في أمور تكون مؤذنة بالاستجابة وتؤول[2] حقيقتها إلىٰ ثلاثة:

أولها: أن يكون موافقً للمدعو في اعتقاداته، وأقواله وأفعاله لكي يأنس به ويميل طبعه لذلك، وليكون أرجىٰ لسرعة القبول.

وثانيها: أن يكثر من أنواع الصلوات والعبادات وإحياء قلبه بذكر الله أحيانًا؛ ويظهر ذكر الله من لسانه أوقاتًا كثيرة، ويتنفس الصعداء ويبكي أحيانًا، فإن لم يمكنه البكاء فليتباكىٰ، وليظهر الحزن من قلبه من تذكر أهوال الآخرة، ويذكر من لسانه أن الفرح قد قرب وقته، وليجتهد أن يراه هذا المدعو في ظلام الليل باكيًا مصليًا، ثم إذا أحس باطلاعه علىٰ صلاته وبكائه أظهر من نفسه إخفاء ذلك.

وثالثها: أن يستصحب من له صوت طيب في قراءة القرآن، ثم يتبع ذلك بشيء من المواعظ الرقيقة المبكية، ثم يردفه بالطعن في أمراء الوقت والسلاطين والظَلَمة واستخفافهم بأهل بيت رسول الله صلىٰ الله عليه، وإسقاطهم لحقوقهم وغير ذلك، وكل هذا ليستحكم الأنس به ويميل القلب إلىٰ ما يقول، فهذه رتبة التأنيس.

---

(١) (المغناه) في النسخة (ج).
(٢) (وتؤل) في النسخة (ج).

المرتبة الثالثة: حيلة التشكيك: ومعناه أن الداعي بعد التأنيس للمدعو ينبغي أن يكون سعيه في لبس الأمور عليه بأن يزلزل عقيدته فيما هو مصمم على اعتقاده وثبوته، وسبيله أن يسأله عن متشابه القرآن فيقول له: ما معنىٰ قوله تعالىٰ: ﴿كٓهيعٓصٓ﴾ [مريم: ١]، و﴿حمٓ ۝١ عٓسٓقٓ ۝٢﴾ [الشورىٰ: ١، ٢]، و﴿الٓمٓر﴾ [الرعد: ١]، و﴿الٓمٓصٓ﴾ [الأعراف: ١]، إلىٰ غير ذلك من أوائل السور، ثم يسأله لِمَ كان الظهر أربعًا والمغرب ثلاثًا والفجر ركعتين، ثم يقول له: ما بال الحائض تقضي الصوم ولا تقضي الصلاة، ولِمَ الاغتسال من المني دون البول وهو أكثر منه وأقذر، ثم يشككه في أخبار القرآن فيقول: لِمَ كانت أبواب الجنة ثمانيةً وأبواب الناء سبعة، وكيف غفل الخلق عن معرفة هذه الأشياء، وما بال الكواكب السيارة سبعة، والبروج اثنا عشر، ولِمَ كان حملة العرش ثمانية، فلا يزال يورد عليه هذا الجنس من الشكوك حتىٰ يقع في نفسه، وينقدح له أن تحت هذه الظواهر أسرار ورموز لا يمكن الاطلاع عليها.

المرتبة الرابعة: حيلة التعلق: ومعناها أن يطوي عنه جواب هذه الشكوك التي ذكرناها وسأله عنها، ولا ينفس له جوابها أصلًا، بل يتركه متعلقًا، ويهوّل عليه الأمر؛ ويعظم عليه الخطب، ويقول له: لا تعجل فإن الله إذا أراد بك خيرًا ساقه إليك بأمره بتقديم الصلاة والصوم والتوبة ليكون أهلًا لقبول السر وإفشاء هذا الأمر المكتوم، حتىٰ إذا وافى الميعاد قال له: إن هذه الأسرار لا يمكن إفشاؤها إلا إلىٰ من يحفظها.

فيقول المدعو: وما طريق حفظها؟

فيقول له الداعي: أن آخذ عليك عهد الله وميثاقه علىٰ كتمان هذا السر وتصونه عن الإفشاء، فإنه الدر الثمين، والعلق النفيس، وأدنىٰ درجات الراغب فيه صيانته عن الإفشاء، وقد صانه رسول الله صلىٰ الله عليه عن الإفشاء[1]، فإن كنت راغبًا

---

(١) حاشا لرسول الله أن يكتم أمر عن الله أُمرَ بتبليغه، وقد زكاه الله في أمانته فقال تعالىٰ: ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ ٱلْأَقَاوِيلِ ۝٤٤ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِٱلْيَمِينِ ۝٤٥ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ ٱلْوَتِينَ ۝٤٦ فَمَا مِنكُم مِّنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَٰجِزِينَ﴾. وبقوله تعالىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ۖ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُۥ ۚ وَٱللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِ﴾.

فيه فاحلف لي ألا تفشيه إلىٰ أحدٍ، فإن انقاد له حلفه، وإن هو أبىٰ خلاه، فعلىٰ هذا يكون صورة التعليق.

المرتبة الخامسة: حيلة الربط: ومعناها: أن يربط علىٰ لسانه عن الإفشاء بالأيمان المغلظة والعهود المؤكدة بأن يقول: قد جعلت علىٰ نفسك عهد الله وميثاقه وما أخذ علىٰ أنبيائه من العهود والمواثيق أنك تسر ما سمعته مني؛ وتعلمه من أمري وأمر المقيم بهذه البلدة القائم بالحق الإمام المهدي، وتحفظ سره وسر إخوانه وأصحابه وولده وشيعته من الذكور والإناث والصغار والكبار، ولا تظهر من ذلك قليلًا ولا كثيرًا إلا مقدار ما أطلق وأسمح به عليك، أو أطلقه لك الإمام المقيم بهذا البلد، وأن تنصح لي وللإمام وخاصته وأهل ولايته نصحًا ظاهرًا في حال الرضىٰ والغضب، وألا تخون الله ولا وليًا من أوليائه من أصحاب هذا الأمر، ولا تفشي لهم سرًا.

فإن فعلت ذلك فأنت بريء من الله ورسله الأولين والأخرين ومن ملائكته المقربين، ومن جميع ما أنزل من كتبه علىٰ رسله وأنت خارج من كل دين، وخذلك الله خذلانًا مبينًا، وإن خالفت فيما أقول لك؛ فلله عليك أن تحج إلىٰ بيته ألف حجة نذرًا واجبًا ماشيًا علىٰ قدمك، وكل مالٍ تملكه فهو صدقه علىٰ الفقراء والمساكين، وكل مملوك تملكه فهو حر لوجه الله تعالىٰ، وكل امرأة تنكحها فهي طالق ثلاثًا بته، والله شاهد علىٰ صدق يمينك، وهو الوكيل عليك، وكفىٰ بالله شهيدًا بيني وبينك، قل: نعم، فيقول: نعم، فهذه هي حيلة الربط.

المرتبة السادسة: حيلة التدليس: وحاصل هذه الحيلة: أنه بعد اليمين المؤكدة لا يسمح له ببث الأسرار إليه دفعة واحدة، ولكن يقرر في نفسه أمورًا ربعة:

أولها: أن يقول له: مثار الغلط للخلق إنما نشأ من تحكم عقولهم الناقصة وآراءهم المتناقضة وإعراضهم عن التلقي عن أولياء الله، وأوتاد أرضه من أهل بيت النبوة، ومعدن الرسالة، ولهذا قال عَلَيْهِ السَّلَامُ: {**ألم أترك فيكم القرآن وعترتي**

أهــل بيتــي}(١)، وأراد به إعفائه فهم المطلعون علىٰ سـر الله، ولا يزيد في أول الأمر علىٰ ما ذكرناه.

---

(١) لم يرد الحديث بهذا اللفظ وإنما ورد **{يا أيها النّاسُ! إنِّي قد تركتُ فيكم ما إن أخذتم به لن تضِلُّوا، كتابَ اللهِ وعترتي أهلَ بيتي}**. أخرجه مسلم (١٢١٨)، والنسائي في السنن الكبرىٰ (٤٠٠١)، وسنن ابن ماجه، ابن ماجة أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، المحقق: شـعيب الأرنؤوط - عادل مرشـد - محمَّد كامل قره بللي - عَبد اللّطيف حرز الله، الناشـر: دار الرسـالة العالمية، الطبعة: الأولىٰ، ١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩ م، (٣٠٧٤)، في أثناء حديث مختصراً، والترمذي (٣٧٨٦) واللفظ له وفي أوله قصة، وأخرجه الترمذي (٣٧٨٨)، والنسائي في السـنن الكبرىٰ (٨١٤٨)، وأحمد (١٩٣١٣)، (١١١٠٤) باختلاف يسـير، مسـند أبـي يعلىٰ، أبو يعلىٰ أحمـد بن علي بن المثُنىٰ بن يحيىٰ بن عيسـىٰ بن هلال التميمي، الموصلـي (المتوفىٰ: ٣٠٧هـ)، المحقق: حسـين سـليم أسد، الناشـر: دار المأمون للتراث - دمشـق، الطبعة: الأولىٰ، ١٤٠٤ - ١٩٨٤، (١٠٢٧)، مسـند البزار المنشـور باسـم البحر الزخار، أبو بكر أحمد بـن عمرو بن عبد الخالق بن خـلاد بن عبيد الله العتكي المعروف بالبزار، المحقق: محفوظ الرحمن زين الله، (حقق الأجزاء من ١ إلىٰ ٩)، وعادل بن سعد (حقق الأجزاء من ١٠ إلىٰ ١٧)، وصبري عبد الخالق الشـافعي (حقق الجزء ١٨)، الناشـر: مكتبة العلوم والحكـم - المدينـة المنـورة، الطبعة: الأولـىٰ، (بـدأت ١٩٨٨م، وانتهـت ٢٠٠٩م) (٤٣٢٥)، العواصم والقواصـم في الذب عن سـنة أبي القاسـم، محمد بن إبراهيـم بن علي بن المرتضىٰ بن المفضل الحسـني القاسـمي، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشـر والتوزيع، بيروت، الطبعة: الثالثة، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٤ م، (١/ ١٧٨). صحيح وفي الباب عن أبي سـعيد الخدري وسـنده حسـن بالشـواهد، وعن جابر وفيه زيد بن الحسـن الأنماطي وهو ضعيف، لكنه يتقوىٰ بشـواهده، الطبراني، المعجم الأوسط (٣/ ٣٧٤)، وله شـاهد صحيح من حديث زيد بن أرقم عند مسـلم (٢٤٠٨)، والنسـائي (٨١٧٥)، بلفظ: **{وأنا تارك فيكم ثقلين، أولهما كتابُ الله، فيه الهدىٰ والنور، فخذوا بكتاب الله، واستمسكوا به»، فحث علىٰ كتاب الله ورغب فيه، ثم قال: «وأهلُ بيتي، أذكركم الله في أهل بيتي، أذكركم الله في أهل بيتي، أذكركم الله في أهل بيتي}**، وقد رواه بإسناد آخر النسائي (٨١٤٨) و(٨٤٦٤)، والطحاوي في شرح مشكل الآثار أبو جعفر أحمـد بن محمد بن سـلامة بن عبد الملـك بن سـلمة الأزدي الحجري المصري المعـروف بالطحاوي، تحقيق: شـعيب الأرنؤوط، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولىٰ، ١٤١٥ هـ، ١٤٩٤ م، (١٧٦٥)، وفي السُـنَّة، أبـو بكر بن أبـي عاصم وهو أحمد بـن عمرو بن الضحاك بن مخلد الشـيباني (المتـوفىٰ: ٢٨٧هـ)، المحقـق: محمـد ناصـر الدين الألبـاني، الناشـر: المكتب الإسـلامي، بيـروت، الطبعة: الأولـىٰ، ١٤٠٠ (١٥٥٥)، و المعجـم الكبير، سـليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشـامي، أبو القاسـم الطبراني (المتـوفىٰ: ٣٦٠هــ)، المحقـق: حمدي بـن عبد المجيد السـلفي، دار النشـر: مكتبة ابن تيميـة - القاهرة، الطبعة: الثانية، (٤٩٦٩)، والحاكم (٣/ ١٠٩).

وثانيها: أن يحتال عليه في إبطال مدارك العلوم، فيبطل قاعدة النظر، ويقول: إنه طريق مضطرب، وليس الناظر منه علىٰ حقيقة من نظره، ويبطل عليه الاستدلال بالظواهر، ويقول: تحتها أسرارٌ ورموز، ويبطل عليه سائر المدارك العلمية حتىٰ لا يبقىٰ معتصم ولا مشروحٍ له.

وثالثها: أن يعهد عليه ويقول: إن فلانًا وفلانًا ويشير إلىٰ جماعة من مشاهير العلماء وكبار الفضلاء يعتقدون هذا المذهب الذي ذكرته لك، ولكنهم يسرونه ويكتمونه حتىٰ يتأكد في نفسه القبول لما يلقيه إليه.

ورابعها: أن يُمنيّه ظهور شوكة هذه الطائفة وانتشار أمرهم وعلوّ رأيهم، وانبساط أيديهم، وقهرهم لجميع من عاندهم، وبعده حصول السعادتين: سعادة الدنيا بالظهور علىٰ الأعداء وقطع دابرهم. وسعادة الآخرة بالوصول إلىٰ الحق وبلوغ كنه حقيقته، فهذه حقيقة التدليس.

المرتبة السابعة: حيلة التأسيس: ومعناها: أن يؤسس عنده أصولًا ويقرر له مقدمات تكون ذريعة وتمهيدًا إلىٰ التزام المذهب النكير كما سنحكي طرفًا من مقالتهم الشنيعة، فنقول لهم: إن آراء أهل النظر متعارضة، وأحوالهم متساوية، وكل حزب بما لديهم فرحون، وأن المطلع علىٰ الحق هو الله تعالىٰ جَلَّجَلَالُهُ، وهو لا يجوز أن يخفيه، ولا يُوَدَعَهُ عند أحد، ولا يكله إلىٰ الخلق، فيخبطون فيه خبط العشواء[1]، ويقتحمون فيه الضلالة العمياء، إلىٰ غير ذلك من المقدمات التي تكون وصلة إلىٰ البُغية من مقصوده في تحصيل هذه البدعة وتقرير أساسها.

المرتبة الثامنة: حيلة السلخ: ومعناها: حط أعمال الشريعة وتكاليفها، فإذا انقاد المدعو إلىٰ ما يقوله: هذا الداعي، وقلب في يديه وآنس به، أزال عن عنقه هذه الأعمال الشرعية، وحط عنه أثقالها، وأراحه من آصارها، وخلصه عن عدتها،

---

(١) (العشوىٰ) في النسخة (ج).

وتقرر عنده أن هؤلاء العوام معذبون بهذه الأعمال الشاقة لجهلهم، ومأمورون بهذه الآصار العظيمة لشقاوتهم، فعند هذا يقطعه عن التلبس بهذه التكاليف الشرعية كلها، ويدفعه عن الاشتغال بها، وهذا هو الذي يسلخه عن الدين كما يسل الشعرة من العجين، فهذه عمدتهم في السلخ.

المرتبة التاسعة: حيلة الخلع: وهي آخرها وغايتها، والخلع يختص بالاعتقاد، فإذا ادّعىٰ المستجيب إلىٰ ترك الأعمال الشرعية والتكاليف العلمية رقاه إلىٰ رتبة الخلع، وأسقط عن قلبه جميع الاعتقادات الدينية التي هي قوام الدين، فإذا انتزع ذلك عن نفسه سموه خلعًا، وسميت هذه الرتبة عندهم بالبلاغ الأكبر.

فهذا تفصيل حيلهم في كيفية استغواء الخلق عن الدين وإزلالهم عن الحق المبين، وإنما نبهنا علىٰ هذه الحِيَل لأن فيها فوائد جمّة في الاطلاع علىٰ عوار هذه الفرقة، وخبث سرائرهم ومكرهم بالخلق؛ وخديعتهم عن الدين، فليعتبر الناظر بما أشرنا إليه، وليستعذ بالله من الضلال في دينه.



الفصل الرابع
في نقل مذاهبهم جملة وتفصيلاً

وغرضنا بذلك تنبيه الناظر علىٰ أنهم ليسوا من أمر الديانة ولا هم من التزام الشريعة في ورد ولا صدر، ولا لها في نفوسهم وقع ولا أثر، ونحن نستنهج في نقل مذهبهم منهجين: إجمالًا وتفصيلًا:

۞ المنهج الأول: على سبيل الجملة:

وله بداية ونهاية.

فأما بدياته: فهي إبطال المدارك العقلية وسد المسالك العلمية وحصرها في قول الإمام المعصوم، فإنهم زعموا لعنهم الله أن الإمام عندهم مصدر العلوم اليقينية ومنشأ الأسرار الشرعية، ومنه يوجد؛ وعنه يصدر، وعزلوا العقول عن أن تكون مُدركة للحق لما يعتريها من الشبهات، ويتطرق إلىٰ النظار من الاختلافات، وأوجبوا طلب الحق من جهة العليم، وحكموا بأن الإمام هو المتولي لحل جميع المشكلات والكشف عن وجوه المغمضات، وأنه هو المطلع من جهة الله تعالىٰ علىٰ جميع أسرار الشريعة، محيط بعجائبها وحقائقها، وأنه المرجوع إليه في كل أمرٍ مبهم، فهذا مبدأ هذه البدعة.

وأما نهايته: فهو حط التكاليف الشرعية، وإبطال الاعتقادات الدينية كما حكيناه في تدرج حيلهم، وهو غاية مقصدهم، ومنتهىٰ مطالبهم، لأن حاصل دعوتهم ليست مختصة بمسلك معين، بل يخاطبون كل فريق بما يوافق رأيه بعد أن يظفروا منه بالإذعان والانقياد، ولهذا يوافقون الفلاسفة واليهود والنصارىٰ والمجوس والثنوية والملاحدة علىٰ جملة من مذاهبهم، ويقرورنهم عليها ليتمكنوا من خديعتهم وإزلالهم.

فهذه جملة مذاهبهم.

المنهج الثاني: في الإشارة إلى تفاصيله:

وهو متعلق بالأمور الإلهية[١] والأحكام الشرعية وأمر المعاد الآخروي والنبوة والإمامة، وبدعهم كثيرة لا تحصىٰ، ولكنا نقتصر منها علىٰ النقل فيما تعلق بهذه الأصول وهي أنواع خمسة.

النوع الأول: ما يتعلق بالأمور الإلهية[٢]: والنقل عنهم مضطرب، وقد اتفق نقلة المقالات عنهم من غير تردد أنهم يقولون بإلهين[٣] قديمين لا أول لوجودهما من حيث الزمان، إلا أن أحدهما علة لوجود الآخر، واسم العلة «السابق»، واسم المعلول «التالي»، والسابق خلق العالَم بواسطة التالي.

وزعموا: أن «الأول» هو التام بالفعل، و«الثاني» ناقص بالإضافة إليه، لأنه معلوله، ثم قالوا: العالَم قديم، أي أن وجوده ليس مسبوقًا بعدم، بل حدث من «السابق» نفس «التالي»، وهو أول مخلوق، ثم حدث من السابق النفس الكلية، ثم تولد من حركة النفس الحرارة، ومن سكونها البرودة، ثم تولدت من هذه الكيفيات الاسطقصات[٤][٥] الأربعة وهي النار والماء والهواء[٦] والأرض، ثم امتزجت وتفاعلت، ثم قالوا: السابق لا يوصف بأنه موجود ولا لا موجود، ولا بأنه معلوم ولا مجهول، ولا بأنه موصوف ولا غير موصوف، وكأنهم يتطلعون في الجملة إلىٰ نفي الصانع الحكيم، فإنهم لو قالوا: إنه معدوم لم يُقبل منهم، بل منعوا الناس من تسميته موجودًا، وهو صريح النفي في المعنىٰ، لكنهم تحذلقوا فسموا

---

(١) (الالاهية) في النسخة (ج).

(٢) (الالاهية) في النسخة (ج).

(٣) (بالاهين) في النسخة (ج).

(٤) (الاستقصات) في النسخة (ج).

(٥) **الاسطقس**: لفظ يوناني بمعنىٰ الأصل، وتسمّىٰ العناصر الأربع التي هي الماء والأرض والهواء والنار أسطقسات لأنها أصول المركبات التي هي الحيوانات والنباتات والمعادن، التعريفات، الجرجاني، ص١٥٩، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، (١/ ١٧٦).

(٦) (الهوىٰ) في النسخة (ج).

النفي تنزيهًا، وسموا مناقضه تشبيهًا، لكي تميل القلوب إلى قبوله، ولهم خرافات كثيرة وهذيان فاحش أعرضنا عن ذكره خاصة في الأمور الإلهية[(١)]، فإن إلحادهم فيها ظاهر، وتحرفيهم[(٢)] مكشوفة، ونستكفي بما ذكرناه ها هنا من هذا النوع.

النوع الثاني: ما يتعلق بالنبوة:

واعلم أن المنقول عنهم في النبوة هو قريب من مذهب الفلاسفة، وهو أن النبي عبارة عن شخص فاضت عليه من السابق بواسطة التالي قوة قدسية صافية مهيأة، لأن تنتقش عند الاتصال بالنفس الكلية صورًا من الحقائق كما يتفق ذلك لبعض النفوس الزكية في المنام؛ حتى يشاهد من مجاري الأحوال في المستقبل: إما صريحًا بعينه وإما مدرجًا تحت مثال يناسبه، لكن النبي هو المستعد لذلك في اليقظة[(٣)].

وزعموا: أن جبريل عَلَيْهِ السَّلَامُ عبارة عن العقل الفائض عليه، ورمز إليه لا أنه شخص متجسم، وأما القرآن فهو يعتبر محمد صلى الله عليه وآله عن المعارف التي فاضت عليه من العقل الذي هو المراد باسم جبريل، ويُسمى كلام الله مجازًا لأنه حاصل من جهته.

وزعموا أن هذه القوة القدسية الفائضة على النبي من جهة السابق لا تستكمل في أول حلولها، كما لا تستكمل النطفة الحالّة في الرحم إلا بعد سبعة أشهر، فهكذا هذه القوة لا تستكمل إلا بعد انتقالها من الرسول الناطق إلى الأساس الصاحب حتى تنتقل إلى أشخاص بعضهم بعد بعض، ثم تكمل في السابع إلى هذيان عظيم لهم في ذلك، وهذه المذاهب كلها مستخرجة من كلام الفلاسفة في النبوات مع تحريف منهم وتغيير.

فهذه جملة كافية في معرفة معتقداتهم في النبوات.

---

(١) (الالاهية) في النسخة (ج). (٢) (ومحرفيهم) في النسخة (ج).

(٣) (اليعصه) في النسخة (ج).

النوع الثالث: في بيان معتقدهم في القيامة والمعاد الآخروي:

وقد اتفقوا من عند آخرهم على إنكار القيامة، وأن هذا النظام المشاهد في الدنيا من تعاقب الليل والنهار، وحصول الإنسان من نطفة، والنطفة من إنسان، وتولد الحيوانات بعضها من بعض، لا ينصرم من أبد، وأن السماوات والأرضين لا يتصور انعدامهما[1]، وأنها دائمة أبدًا.

وزعموا أن القيامة إنما هي رمز إلىٰ خروج الإمام وقيام قائم الزمان وهو السابع الناسخ للشرع والمعين للأمر، وأما المعاد الأخروي فقد أنكروا ما جاء به الأنبياء صلوات الله عليهم، ولم يثبتوا الحشر والنشر علىٰ حد ما وردت به الشريعة، ولا أثبتوا الجنة والنار علىٰ الصفة التي جاء بها الرسل.

بل قالوا: إن معنىٰ المعاد: عود كل شيء إلىٰ أصله، فالجسم عندهم متركب من الأخلاط الأربعة: الصفراء والسوداء، والبلغم والدم[2]، فينحل الجسم ويعود كل خلط إلىٰ الطبيعة الغالبة، وأما الصفراء: فتصير نارًا، وأما السوداء: فتصير ترابًا، وأما الدم: فيصير هواءً، وأما البلغم: فيصير ماءً، فهذا هو معنىٰ معاد الجسم عندهم.

وأما النفس المدركة العاقلة من الإنسان فمعنىٰ المعاد في حقها اتصالها بالعالَم الروحاني الذي كان منه انفصالها، وتسعد بالعود إلىٰ وطنها الأصلي، ولذلك سُمىٰ رجوعًا كمل قال تعالىٰ: ﴿يَٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفْسُ ٱلْمُطْمَئِنَّةُ ﴿٢٧﴾ ٱرْجِعِىٓ إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً ﴿٢٨﴾﴾ [الفجر: ٢٧، ٢٨].

وزعموا -لعنهم الله وخذلهم خذلانًا مبينًا- أن معنىٰ السعادة للنفوس هو استكمالها بالاستعداد لفيضان العلوم الروحانية باكتساب العلوم من جهة الأئمة،

---

(١) (انعدامها) في النسخة (ج).

(٢) يعد هيبوقراط الطبيب اليوناني أول من قال بنظرية الأنماط الجسمية، حيث قسم الناس باعتبار الأمزجة الجسمية إلىٰ أربعة أنماط، وهي المزاج الصفرواي والسوداوي والدموي والبلغمي، وكل نمط يتسم بسمات تغلب عليه وتميزه عن غيره. ينظر: أنماط الشخصية وفق نظرية الانيكرام وعلاقتها بالعبء المعرفي وتمايز الذات، د. جنار عبد القادر أحمد الجباري، ص٣٧.

وسلوك طرقها المفيدة بإرشادهم، وكلما ازدادت النفس عن عالَم الطبيعة بُعدًا؛ ازدادت من جهة العلوم الروحانية قربًا واتصالًا، ولذلك يظهر لها عند النوم من الاطلاع علىٰ عالَم الغيب واستشعار ما يظهر في المستقبل إما بعينه وإما بمثال يدل عليه، وهذا كله إما يكون في النفوس التي قدستها الرياضة العلمية والعملية، ومعنىٰ الشقاوة للنفوس هو بقاؤها مغمورة منكوسة في عالَم الطبيعة بإعراضها عن رشدها بالتلقي من الأئمة المعصومين، فإنها تبقىٰ أبدًا في النار علىٰ معنىٰ أنها تبقي في عالَم الطبيعة بتناسخها الأبدان، فلا تفارق جسمًا إلا ويتلقها جسم آخر، وهذا هو المراد بقوله: ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُم بَدَّلْنَٰهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُواْ ٱلْعَذَابَ﴾ [النساء: ٥٦]، فهذا هو حقيقة مذهبهم في المعاد الآخروي، وهذا بعينه هو مذهب الفلاسفة، وإنما شاع فيهم لما انتدب لنصرة مذهبهم من الثنوية والفلاسفة، فصار أكثر مذاهبهم فيما يقولون موافقًا للثنوية وغيرهم من الفلاسفة، وغرضهم بما ذكروه إبطال ظواهر القرآن والسُنَّة ونصوصهما في الحشر والنشر وصفات الجنة والنار وأحكام الآخرة.

النوع الرابع: في بيان معتقداتهم في الإمامة:

وقد اتفقوا علىٰ أنه لا بد في كل عصرٍ من إمامٍ معصوم قائم بالحق يُرجع إليه في تأويلات الظواهر، وحل الإشكالات في القرآن والأخبار، وينتهىٰ إليه في حل كل ملتبس، وكشف كل غامض في الحقائق العقلية والأمور الدينية، والأحكام الشرعية، ثم اتفقوا علىٰ أنه يساوي النبي في العصمة وسائر الأمور التي يختص بها الأنبياء، إلا أنه لا ينزل عليه الوحي، وزعموا أنه لا يكون في الزمان الواحد إمامان، كما لا يتصور في زمان واحد نبيان تختلف شريعتهما.

نعم للإمام أن يستظهر بالحجج، والمأذونين والأجنحة، فالحجج هم الدعاة، وعددهم اثني عشر، يتفرقون في الأقطار، ولا بد من ملازمة أربعة منهم حضرته، ولا بد لكل حجة من مأذونين، وهم المعاونون له علىٰ أمره ودعاة إليه، ولا بد

للدعاة من رسل وهم الأجنحة، ويجب أن يكون الداعي بالغًا في العلم، والمأذون أيضًا كذلك، وإن كان دون الداعي في العلم فلا بد من أن يكون عالِمًا مميزًا في الجملة، وكذلك الجناح.

ثم زعموا أبادهم الله أن لكل نبي شريعة، ولها مدة، فإذا انصرمت تلك المدة بعث الله تعالىٰ نبيًا آخر ينسخ تلك الشريعة، ومدة شريعة كل نبي سبعة أعمار، وهي سبعة قرون، فأولهم النبي وهو الناطق، ومعنىٰ الناطق: أن شريعته ناسخة لما قبلها، ومعنىٰ الصامت أن يكون قائمًا علىٰ ما أسسه غيره، ثم إنه يقوم بعد وفاته ستة أئمة، إمام بعد إمام، فإذا انقضت أعمارهم ابتعث الله نبيًا آخر ينسخ الشريعة المتقدمة، قالوا: إن أمر آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ[1] جرىٰ علىٰ مثل هذا المثال، فإنه أول نبي بعثه الله تعالىٰ في فتح دور الجسمانيات، وجسم دور الروحانيات، ولكل نبي سوس، والسوس هو الباب إلىٰ علم النبي في حياته؛ ووصيه بعد وفاته، وهو الإمام لمن هو في زمانه كما قال عَلَيْهِ السَّلَامُ[2]: **{أنَا مدينة العلم وعليّ بابها}**[3]، وزعموا أن آدم كان سوسه شيث[4]، ويسمىٰ قيّمًا ولاحقًا، وكان استمام دور آدم بسبعة،

(١) (سلم) في النسخة (ج). (٢) (سلم) في النسخة (ج).

(٣) أخرجه ابن حبان في «المجروحين» (١/ ١٥٧)، والطبراني (١١/ ٦٥) (١١٠٦١)، والحاكم (٤٦٣٧) مطولاً. وقال العراقي: حديث **{أنا مدينة العلم}** فرواه الحاكم في المناقب من مستدركه والطبراني في الكبير وأبو الشيخ بن حبان في السنة له وغيرهم كلهم من طريق أبي معاوية الضرير عن الأعمش عن مجاهد عن أبي عباس رفعه بزيادة فمن أتىٰ العلم فليأت الباب وقال صحيح الإسناد وأورد ابن الجوزي في الموضوعات ووافقه الذهبي وغيره علىٰ ذلك وأشار إلىٰ هذا ابن دقيق العيد بقوله هذا الحديث لم يثبتوه وقيل إنه باطل وهو مشعر بتوقفه فيما ذهبوا إليه من الحكم يكونه كذبًا بل صرح العلائي بالتوقف في الحكم عليه بذلك فقال وعندي فيه نظر تم بين ما يشهد ليكون أبي معاوية راوي حديث ابن عباس حدث به فزال المجذور ممن هو دونه قال وأبو معاوية ثقة حافظ محتج بإفراده كابن عيينة وغيره فمن حكم علىٰ الحديث مع ذلك بالكذب فقد أخطأ. تخريج أحاديث إحياء علوم الدين، المؤلفون: العِراقي (٧٢٥ - ٨٠٦ هـ)، ابن السبكىٰ (٧٢٧ - ٧٧١ هـ)، الزبيدي (١١٤٥ - ١٢٠٥ هـ)، استِخرَاج: أبي عبد الله مَحمُود بِن مُحَمّد الحَدّاد (١٣٧٤ هـ -؟)، الناشر: دار العاصمة للنشر - الرياض، الطبعة: الأولىٰ، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٧ م، (٣/ ١١٣٩).

(٤) **شيث بن آدم**: عَلَيْهِمَا السَّلَامُ ووصيه وهو اسم سرياني معناه هبة الله لمجيئه بعد قتل هابيل، وكان أحب أولاده إليه وأجملهم، وهو أول من تكلم بالعبرانية، وأول من رأىٰ اللحية، وفي نبوته حديث رواه ابن حبان =

فلما استكمل دوره بعث الله نوحًا بنسخ شريعته، وكان سوسه سام(١)، فلما استتم دوره بمضي ستة بعده، بعث الله إبراهيم ينسخ شريعته، وكان سوسه إسحاق(٢)، وقيل إسماعيل(٣)، فلما استتم دوره بسبعةٍ معه بعث الله موسىٰ ينسخ شريعته، وكان سوسه هارون في حياة موسىٰ، ثم صار سوسه يوشع بن نون(٤)، فلما استتم

= مرفوعان أنه أنزل عليه خمسون صحيفة. ولما حضرت آدم الوفاة أوصىٰ إليه، ويقال أن أنساب بني آدم كلها تنتهي إلىٰ شيث، وسائر أولاده انقرضوا، وكانت ولادته بعد قتل هابيل بنحو خمس سنين، وعاش نحو تسعمائة أو أكثر ومات لمضي ١١٤٢ سنة من الهبوط. كذا قيل، وفي مرقده اختلاف فلما حانت وفاته أوصىٰ إلىٰ ابنه أنوش وهو إلىٰ ولده محينان وهو إلىٰ ابنه مهلائل وفي زعم الفرس أنه ملك الأقاليم السبع وبنىٰ المدائن والحصون. وتفصيله في «الكامل»، وهو إلىٰ ولده يزد وهو إلىٰ ولده أخنوخ. سلم الوصول إلىٰ طبقات الفحول، حاجي خليفة، تحقيق: محمود عبد القادر الأرناؤوط، تقديم: أكمل الدين إحسان أوغلي، مكتبة إرسيكا، إستانبول، تركيا، ٢٠١٠ م، (٢/ ١٦٩).

(١) **سام بن نوح**: قال ابن عباس: والعرب والفرس والنبط والهند والسند والبند من ولد سام بن نوح. الطبقات الكبرىٰ، أبو عبد الله محمد بن سعد بن منيع الهاشمي بالولاء، البصري، البغدادي المعروف بابن سعد (المتوفى: ٢٣٠هـ)، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولىٰ، ١٤١٠ هـ - ١٩٩٠ م، (١/ ٣٧).

(٢) **إسحاق بن إبراهيم** وأبو يعقوب، فهو نبي ابن نبي وأبو نبي وجد نبي عَلَيْهِمُ السَّلَامُ.

(٣) **إِسْمَاعِيل النَّبيّ**: إسماعيل بن إبراهيم الخليل بن آزر، من نسل سام بن نوح: النبيّ الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رأس السلالة العربية الثالثة المعروفة. بالمستعربة. وذلك أن النسابين اصطلحوا علىٰ جعل العرب ثلاثة أقسام: البائدة، كعاد وثمود وجرهم الأولىٰ، والعاربة: عرب اليمن، من ولد قحطان، والمستعربة: نسل إسماعيل، وهم عرب شمال الجزيرة. ويقولون إنه نزل بمكة مع أمه هاجر، نحو سنة ٢٧٩٣ قبل الهجرة - كما ينقل ابن الوردي - وهو طفل - وساعد أباه في بناء الكعبة: ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ من الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ﴾ [البقرة: ١٢٧] قال أبو الفداء: استمر البيت علىٰ ما بناه إبراهيم إلىٰ أن هدمته قريش سنة ٣٥ من مولد رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وتزوج إسماعيل، بعد وفاة أمه، بامرأة من جرهم الثانية (من قحطان) فولدت له اثني عشر ذكرا، منهم (قيدار) جدّ عدنان. وتوفي إسماعيل بمكة ودفن بالحجر عند قبر أمه. ورد اسمه عدة مرات في القرآن الكريم. الأعلام، (١/ ٣٠٧).

(٤) **يوشع بن نون بن أفراييم** بن يوسف، وهو المذكور في القرآن بلفظ الفتىٰ لما ثبت في الصحيح أنه هو ونبوته متفق عليها عند أهل الكتاب، وما قيل من أن النبوة حولت من موسىٰ في آخر عمره إليه غير مسلم. وكان يوشع نقيب السبط الخامس من الأسباط الإثني عشر وهو سبط يوسف عَلَيْهِ السَّلَامُ ثم استخلفه موسىٰ في التيه فخرج بهم منه إلىٰ بيت المقدس بعد وفات موسىٰ وهرون في التية وعليه الجمهور خلافا لبعض المؤرخين. سلم الوصول إلىٰ طبقات الفحول، حاجي خليفة، (٣/ ٤٤٢).

دوره بالسابع معه بعث الله عيسىٰ ينسخ شريعته، وسوسه شمعون[١]، فلما استتم دوره بسبعةٍ معه، بعث الله محمدًا وسوسه عليّ، وقد استتم دوره بجعفر بن محمد، ومحمد بن إسماعيل هو الناسخ لشرعه المغيّر لأمره، وهكذا يدور الأمر إلىٰ أبد الدهر، إلىٰ ما لا غاية له ولا آخر.

هذا ما نقل من مذهبهم في الإمامة، ولهم خرافات كثيرة وركاكات أعرضنا عن ذكرها لركتها وسخفها واشتمالها علىٰ الهذيان.

النوع الخامس: في بيان معتقداتهم فيما يتعلق بالتكاليف الشرعية:

اعلم أنهم لما عجزوا عن صرف الخلق عن التصديق بظواهر القرآن والسُنَّة ونصوصهما، وأعياهم الأمر في ذلك عمدوا بلطيف الاحتيال، ودقة الاستدراج فصرفوا ظواهر الشرع ونصوصه إلىٰ هذيانات لفقوها، وتمويهات قرروها ليستفيدوا من ذلك إبطال معاني الشرع، وهدم قواعده، وأوقعوا في نفوس الخلق أن تحتها رموزًا، وأسرارً عجيبة ليسكنوا إليها، وتطمئن[٢] قلوبهم عليها، وقالوا: كل ما[٣] ورد من الظواهر والنصوص فيما يتعلق بأمر التكاليف، فهو كناية عن غيره.

ونحن ننقل من تلك الخرافات ما يكون ضحكة للجهال، وتبصرة للعقال:

قالوا: أما الصلوات الخمس: فهي عبارة عن الأصول الخمسة، فالفجر دليل السابق، والظهر دليل التالي، والعصر دليل الأساس، والمغرب للناطق، والعشاء للإمام.

وأما الصيام: فهو الإمساك عن كشف السر.

وأما الحج: فهو أشياء كثيرة، فالكعبة: النبي، والباب: عليّ، والميقات: هو الأساس، والصفا: أيضًا النبي، والمروة: عليّ، والتلبية: إجابة الداعي، والطواف

---

(١) انظر: مجمع الآداب في معجم الألقاب، كمال الدين أبو الفضل عبد الرزاق بن أحمد المعروف بابن الفوطي الشيباني، تحقيق: محمد الكاظم، مؤسسة الطباعة والنشر - وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، إيران، الطبعة: الأولىٰ، ١٤١٦ هـ، (٤/ ٩٠).

(٢) (وتطماءن) في النسخة (ج).

(٣) (كلما) في النسخة (ج).

بالبيت [أشواطًا سبعة][1] هو الطواف بالبيت الذي هو محمد إلىٰ تمام الأئمة السبعة.

وأما التيمم: فهو أخذ الإذن من المأذون حتي يسعد بمشاهدة الإمام.

وأما الاحتلام: فهو أن يسبق لسانه إلىٰ وضع السر في غير محاله، فعليه تجديد الغسل وهو معاهد الإمام.

وأما الفواحش: فزعموا أنها عبارة عن ذوي الشر من الرجال، كما أن العبادات عبارة عن ذوي الخير من الرجال.

وأن الزنا: إلقاء نطفة العلم الباطن في نفس من لم يسبق معه عقد العهد.

وأن الخمر والميسر: عبارة عن أبي بكر وعمر.

وأما المعجزات[2] فزعموا أن:

الطوفان: هو العلم أغرق به المتمسكون بالشُبه.

والسفينة: عبارة عن الحرز الذي يُحصّن به من استجاب لدعوته.

وأما نار إبراهيم: فهي عبارة عن غضب نمروذ؛ لا عن النار علىٰ الحقيقة.

وأما ذبح إسماعيل: فمعناه أخذ العهد علىٰ المدعو لئلا يُفشي السر.

وأما عصىٰ موسىٰ: فهي علمه، وحجته التي تلقف ما يأفكون من الشُبه دون الحسب.

وأما انفلاق البحر: فهو افتراق[3] علم موسىٰ فيهم علىٰ أقسام كثيرة.

والبحر: هم العالَم، **والغمام** الذي أظلهم: هو الإمام الذي نصبه موسىٰ لإرشادهم. **وأما الجراد والقمّل والضفادع**: فهي سؤالات موسىٰ وإلزاماته التي سلطت عليهم بقطع لجاجهم.

(١) ما بين المعكوفين في النص (أسبوعًا) في النسخة (ج)، وتم التغيير ليستقيم المعنىٰ.

(٢) ([illegible]) في النسخة (ج).

(٣) (اقتراف) في النسخة (ج).

والجـن الذين ملكهم سـليمان بن داوود: هـم باطنية الزمان، **والشـياطين**: هم الظاهرية الذين كُلفوا الأعمال الشاقة.

[و][١] **الدجـال**: زعمـوا لعنهم الله أنـه أبو بكر[٢]، وكان أعـور لأنه لم يبصر إلا بعين الظاهر دون عين الباطن.

---

(١) -(و) في النسخة (ج).

(٢) **أبـو بكـر الصديـق** (٥١ ق هـ - ١٣ هـ = ٥٧٣ - ٦٣٤ م): عبد الله بن أبـي قُحَافَة عثمان بن عامر ابن كعب التيمي القرشـي، أبو بكر: أول الخلفاء الراشدين، وأول من آمن برسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ من الرجال، وأحد أعاظم العرب. وأول العشـرة المبشـرين بالجنة. ولد بمكة، ونشـأ سيدًا من سـادات قريش، وغنيًا من كبار موسـريهم، وعالما بأنسـاب القبائـل وأخبارها وسياسـتها، وكانت العرب تلقبه بعالـم قريش. وحرم علىٰ نفسـه الخمر في الجاهلية، فلم يشـربها. ثم كانت له في عصر النبوة مواقف كبيرة، فشهد الحروب، واحتمل الشدائد، وبذل الأموال. وبويع بالخلافة يوم وفاة النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سنة ١١ هـ فحارب المرتدين والمتنعين من دفع الزكاة. وافتتحت في أيامه بلاد الشـام وقسـم كبير من العراق. واتفق له قواد أمناء كخالد بن الوليد، وعمرو بن العاص، وأبي عبيدة بن الجراح، والعلاء بن الحضرمي، ويزيد ابن أبي سفيان، والمثنىٰ بن حارثة. وكان موصوفًا بالحلم والرأفة بالعامة، خطيبًا لسنًا، وشجاعًا بطلًا. مدة خلافته سنتان وثلاثة أشهر ونصف شـهر، وتـوفي في المدينة. له في كتب الحديـث ١٤٢ حديثًا. قيل: كان لقبه «الصدّيـق» في الجاهلية، وقيل: في الإسـلام لتصديقـه النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في خبر الإسـراء. الأعـلام (٤/ ١٠٢)، وقلادة النحـر (١/ ١٦٣) السـيرة النبوية لابن هشـام، عبد الملك بن هشـام بن أيوب الحميري المعافري، أبـو محمد، جمال الدين (المتوفىٰ: ٢١٣هـ)، تحقيق: مصطفىٰ السـقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ الشـلبي، الناشر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفىٰ البابي الحلبي وأولاده بمصر، الطبعة: الثانية، ١٣٧٥هـ - ١٩٥٥ م، (١/ ٢٤٩)، والنسب لابن سلام (ص ٢٠٨)، وطبقات ابن سعد (٣/ ١٥٥)، وطبقات خليفة (ص ٤٨)، والمعارف (ص ١٦٧)، والاستيعاب (ص ٣٧٣)، والروض الأنف في شرح سيرة ابن هشام، للإمام الحافظ عبد الرحمن بن عبد الله السهيلي (ت ٥٨١ هـ)، بعناية عمر عبد السلام السلامي، ط ١، (٢٠٠٠ م)، دار إحياء التراث العربي، لبنان، (٢/ ٢٩٢)، والتبييـن في أنسـاب القرشـيين، للعلامة عبـد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة (ت ٦٢٠ هــ)، تحقيق محمد نايف الدليمي، ط ٢، (١٩٨٨ م)، عالم الكتب، لبنان، (ص ٣٠٥)، وأسد الغابة (٣/ ٣٠٩)، وتهذيب الأسـماء واللغات (٢/ ١٨١)، وتهذيب الكمال (١٥/ ٢٨٢)، وتاريخ الإسلام (٣/ ١٠٥)، ومرآة الجنـان (١/ ٦٥)، والعقـد الثميـن (٥/ ٢٠٦)، والإصابـة (٢/ ٣٣٣)، والروض الأنيـق في فضل الصديق رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، للإمـام الحافـظ عبد الرحمن بن أبي بكر السـيوطي (ت ٩١١ هــ)، تحقيق عامر حيدر، مؤسسـة نادر، لبنان، والسـيرة الشـامية المسـماة: «سـبل الهدىٰ والرشاد في سـيرة خير العباد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ»، للإمام المحـدث محمد بن يوسـف الصالحي (ت ٩٤٢ هــ)، تحقيق مجموعة من المحققين بإشـراف الأسـتاذ محمد أبو الفضل إبراهيم، ط ١، (١٩٩٧ م)، المجلس الأعلىٰ للشئون الإسلامية، مصر، (٢/ ٤٠٥).

يأجوج ومأجوج: هم أهل الظاهر.

وفي هذا القدر كفاية عن نقل مثل هذه الهذيانات التي يُضحك منها، فهذا ما أردنا من ذكر مقالاتهم، قد اشتملت عليها هذه الأنواع الخمسة.

ويكفي التنبيه منها بالقليل على الكثير، فإن عوارها ظاهر، وقبحها وشناعتها لا يخفى على كل ناظر، ومن أراد الاطلاع على شيء من تواريخهم؛ وما جرى عليهم من القتل والصلب، وأخذ الأموال من ملوك الإسلام في الأعصار الماضية، والسبب في نصب هذه الدعوة، فعليه بـ«المراتب الخمس» للشيخ النحرير المعروف بابن درام[1]، فإنه يجد فيها من ذكر تواريخهم ما يكفي ويشفي من معرفة أحوالهم وقضاياهم.



(١) لم أقف على ترجمته.

الفصل الخامس
في بطلان مذاهبهم وإفسادها

اعلم أنَّا قد حكينا عنهم هذه المقالات الرديئة[1] التي ضمناها هذه الأنواع الخمسة، ولنا في ردها وإبطالها مقامان:

❁ المقام الأول: من حيث الإجمال:

وهو القاسم لأظهرهم، والقاطع لسعيهم، وحاصله أن نقول: في جميع ما ذهبوا إليه من الأمور الإلهية[2] والنبوة والإمامة والحشر والنشر وأحكام الآخرة، وسائر الأمور الشرعية، وغير ذلك من سائر الأمور الدينية التي أنكروها واعتقدوا هذه التمويهات من أين عرفتم ما ذكرتموه؟ معشر الإلحاد وعمدة كل كفرٍ وزيغ وعناد، هل عرفتموه عن ضرورةٍ أو نظرٍ أو نقلٍ عن كتابكم -أعني إمامكم المعصوم-؟

فإن قالوا: عرفناه بالضرورة.

قلنا: هذا هو الخطأ، فلِمَ لا نعلمه كما علمتموه؟ وكيف خالفكم فيه العقلاء ذو العقول السليمة؟ ولا معنىٰ لكونه ضروريًا إلا أن من حكمه أن لا يختلف العقلاء فيه، ولو ساغ لكم الهذيان بدعوىٰ كونه ضروريًا لساغ لنا أن نّدعي الضرورة في خلافه، وعند هذا لا يجدون مخلصًا عن ما ذكرناه.

وإن قالوا: عرفنا بالنظر والاستدلال.

قلنا: هذا باطل لوجهين:

أما أولًا: فالنظر عندكم باطل، لأن العقول فيه متعارضة، وهو غير موثوق به، فكيف يمكن التعويل عليه.

---

(١) (الرديه) في النسخة (ج). (٢) (الالاهية) في النسخة (ج).

وأمـا ثانيًا: فأرونا دليلكم علىٰ هذه الخرافات، لننظر فيه فنعلم كما علمتم، لأن من حق الدليل أن يكون موصلًا إلىٰ العلم بمدلوله لكل من نظر فيه، فلا يختص به شخص دون شخص.

وإن قالـوا: عرفنـاه بتعليم الإمام المعصوم لأنه المسـتولي علـىٰ جميع العلوم والمحيط بجميع الحقائق.

قلنا: وما الذي دعاكم إلىٰ تصديق إمامكم المعصوم؟ وليس له معجزة سوىٰ[١] هذيانكـم وصدكم[٢] عن تصديق محمد بن عبد الله مع ظهور المعجزات القاهرة، والأعلام الباهرة، وجميع ظواهر القرآن ونصوصه دالة علىٰ هذه الأمور من الحشر والنشـر، والأحكام الأخروية والتكاليف الشـرعية، ومع ذلـك فقد أعرضتم عنها، وحرفتموها وغيرتموها إلىٰ أوهام كاذبة، ومعان مزخرفة.

فإن قالوا: إن هذه المعاني علمناها من جهة الإمام.

قلنا: علمتموها بمشاهدتها في قلبه[٣] بأعيانكم، أو سماعًا من لسانه بآذانكم، ولا سبيل لكم إلىٰ دعوىٰ المشاهدة لها بأعيانكم، لأن هذا يستحيل في حقها، فلا بد من سماعها من لسانه.

فنقـول: ما يؤمنكم أن يكـون لفظه له باطن؛ فلا يمكن الوثوق بظاهر لفظه، لأنه رمـز إلىٰ غير ظاهره، فإن زعمتم بأنه قـد صرح بالمراد من ظاهر ألفاظه، وقال: إنه لا رمز لي فيه، وأن مرادي به ظاهره.

قلنـا: وبـم عرفتم أن قولـه: «إني أريد بما ذكـرت ظاهره» وهو أيضًـا من جملة الظواهـر وفيه رمز إلىٰ غيره لن تطلعـوا عليه، فلا يزال يصرح بلفظه؛ ونحن نقول: لسـنا ممن يغتر بالظواهر، فلعـل تحته رمزًا، فإن أنكر الباطـن. قلنا: تحت إنكارك

(١) (سوا) في النسخة (ج).
(٢) (وضروكم) في النسخة (ج).
(٣) ([redacted]) في النسخة (ج).

رمـزًا أيضًـا، وإن حلف بالطلاق الثـلاث علىٰ أن ما قصـدت إلا الظاهر من لفظي الظاهر، قلنا: في طلاقك أيضًا رمز، وأنت مُظهر لشيء ومضمر لغيره.

فإن قالوا: إن هذا يحسم باب التفهم، ويسد المعرفة بالخطاب.

قلنا: يا جُهّال البرية فقد حسـمتم أيضًا باب التفهم علىٰ صاحب الشـريعة، فإن أكثـر القـرآن مصرح بوصـف الجنة والنـار وأحـوال القيامة، والثـواب والعقاب، والأوامر الشـرعية والتكاليف الدينية، وزعمتم أنها رموز وإشـارات إلىٰ أمورٍ أُخر غير مقصودة.

فليت شـعري! أي فرق بين هذه النصوص والظواهر في القرآن والأخبار، وبين قـول إمامكم ما أُريد بكلامـي إلا ظاهره، فإذا جوّزتم في ظواهـر القرآن ونصوصه أن يكـون المـراد بها أمـورًا أُخر، جاز أن يكـون إمامكم المعصـوم بزعمكم يظهر لكم شـيئًا وهو مضمر لخلافه، وغرضه بذلـك اللعب بأحلامكم، والضحك علىٰ أذقانكم، والاسـتيلاء بكياسـته علىٰ عقولكم، وعند هذا ينبغي أن يتحقق الناظر أن رتبـة هذه الفرقة أحسـن من رتبة كل فرقة مـن الفرق الكفريـة، إذ لا تجد فرقةً من فـرق الضلال تنقض مذهبها بصريح مذهبها إلا هـذه الفرقة، لأنه إذا كان مذهبهم إبطال قاعدة النظر، ومذهبهم أيضًا تغيير الألفاظ عن موضوعاتها إلىٰ رموزٍ ودقائق زعموها، وخفايا كذبوها، وليس يمكن معقول مذهبهم إلا بنقل أو نظرٍ، فأما النظر فقد أبطلوه، وأما النقل فقد حرفوه إلىٰ غير موضوعه، وبعد هذا لا يبقىٰ لهم معتصم يعضدون به، ولا متمسك يستندون إليه.

فهذا تقرير الكلام عليهم في هذا المقام.

۞ المقام الثاني: من حيث التفصيل:

وتقريره يكون بإفراد كل مسـألة بنفسها بكلام يخصها، وإيراد أدلتها كاملة، وما يتوجه عليها من الأسـئلة، فأما الكلام في إثبات الصانع وحدوث العالَم فقد سـبق

الـكلام عليهما، وأما الكلام في صفاته تعالىٰ وما يجوز عليه وما يسـتحيل والكلام في النبـوة، والإمامة وصفات الثواب والعقاب والأحـكام الأخروية وما يتعلق بها، فنرىٰ أن نؤخر الكلام عليهم في هذه الأصول حتي نسـتوفي كل شـيء منها في بابه، لأن الكلام علىٰ كل شيء في بابه يكون به أخص، وعليهم أوقع، فلهذا أخرنا الكلام عليهم في هذه الأبواب إلىٰ موضعها إن شاء الله.

وقد تم السفر الأول من كتاب الشامل

بحمد الله ومنّه

فرغ من رقمه يوم الأربعاء[١]، وقت الظهيرة، لخمسة عشر يومًا

مضت من شهر شعبان سنة ستة وستين سنة وألف.

بخط أفقر عباده وأحوجهم إلى عفوه وإحسانه سعيد بن صلاح بن عليّ بن

محمد بن عليّ بن منصور بن حسن الجبي الجبري -بلدًا لا اعتقادًا-

أسأل الله لي ولوالدي[٢] المغفرة، إنه ولي الدنيا والآخرة[٣].

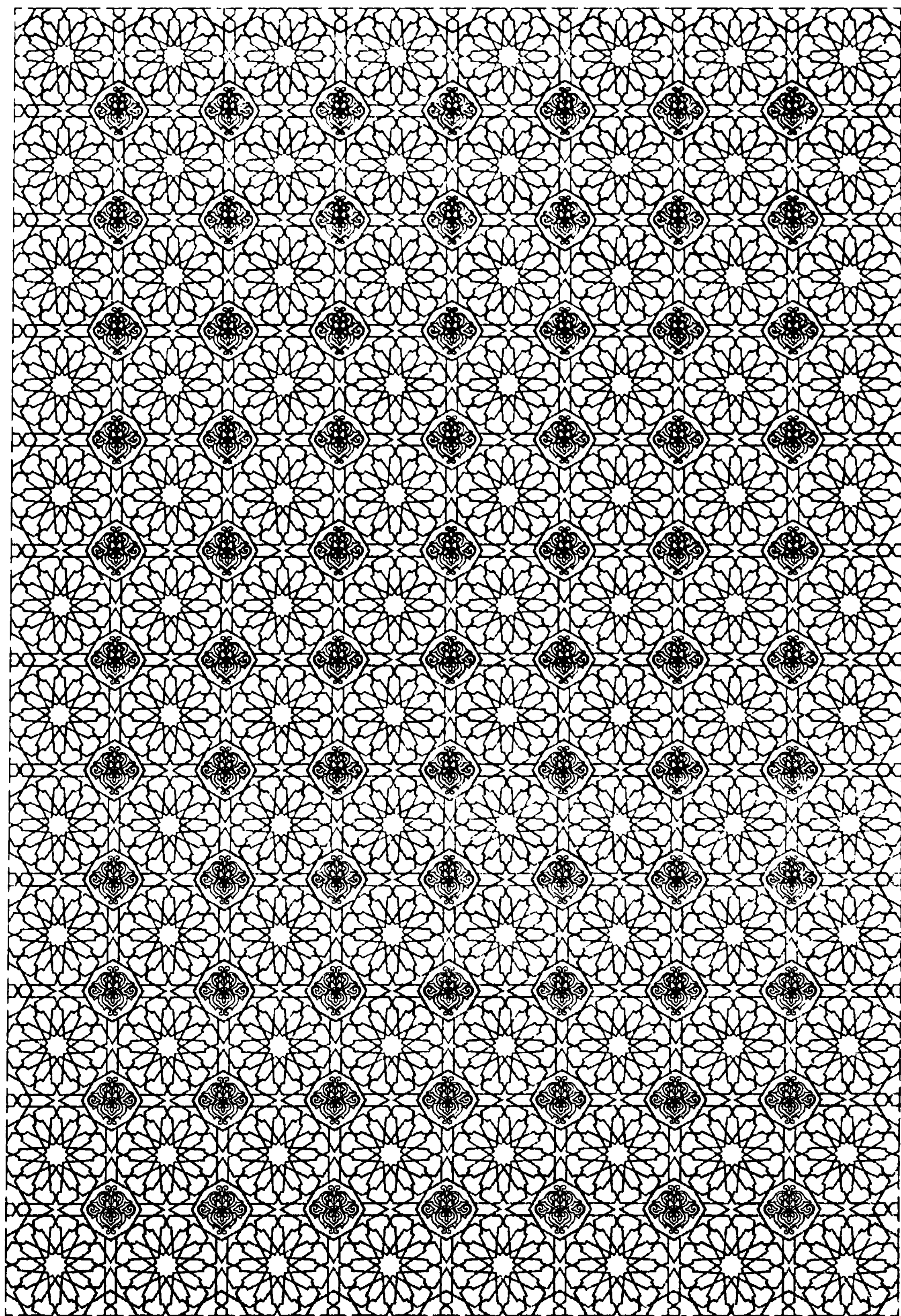
يتلوه السفر الثاني إن شاء الله، الكلام على الثنوية،

نسأل الله الإعانة



(١) (الربوع) في النسخة (ج). (٢) (ولـلوالدي) في النسخة (ج).

(٣) كتب الناسخ (بلغ قصاصة حسب الطاقة والإمكان بمنّ الله المعين الديان، وذلك علىٰ الأم المنقول منها، وعليهـا أثر الصحـة. والحمـد لله رب العالمين. وصلىٰ الله علىٰ محمد وآله وسـلم. وذلك بتاريخ شـهر القعدة الحرام سنة ١٠٦٩ ...) في النسخة (ج).



فهرس موضوعات السفر الأول

الفن الأول

من علوم هذا الكتاب



